EDITORIAL TROTTA

Martin Heidegger

Los problemas fundamentales de la fenomenología

TRADUCCIÓN Y PRÓLOGO DE JUAN JOSÉ GARCÍA NORRO

Los problemas fundamentales de la fenomenología

Los problemas fundamentales de la fenomenología

Martin Heidegger

Curso de Marburgo del semestre de verano de 1927
editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann

Traducción y prólogo de Juan José García Norro

E D I T O R I A L   T R O T T A

La edición de esta obra se ha realizado con la ayuda de Inter Nationes, Bonn

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Título original: Die Grundprobleme der Phänomenologie

Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 91 593 90 40
Fax: 91 593 91 11
E-mail: trotta@infornet.es
http://www.trotta.es

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-399-8
Depósito Legal: P-231/00

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.

CONTENIDO

Prólogo: Juan José García Norro 9
Glosario 17

Introducción 25

Primera Parte
DISCUSIÓN FENOMENOLÓGICO-CRÍTICA
DE ALGUNAS TESIS TRADICIONALES SOBRE EL SER

Capítulo primero: La tesis de Kant: el ser no es un predicado real 53
Capítulo segundo: La tesis, que se remonta a Aristóteles, de la ontología medieval, según la cual a la constitución del ser de un ente le pertenecen la quididad (*essentia*) y la subsistencia (*existentia*) .. 109
Capítulo tercero: La tesis de la ontología moderna: Los modos básicos del ser son el ser de la naturaleza (*res extensa*) y el ser del espíritu (*res cogitans*) 159
Capítulo cuarto: La tesis de la lógica: Todo ente, con independencia de su modo de ser, puede ser encarado y considerado mediante el «es». El ser de la cópula 221

Segunda Parte
LA CUESTIÓN ONTOLÓGICA FUNDAMENTAL
DEL SENTIDO DEL SER EN GENERAL.
LAS ESTRUCTURAS FUNDAMENTALES Y
LOS MODOS FUNDAMENTALES DEL SER

Capítulo primero: El problema de la diferencia ontológica 277

Epílogo del editor alemán 393
Índice 397

PRÓLOGO

Hay que declararlo sin ambages: todo prólogo del traductor es una confesión de impotencia. Entiéndase bien, esto es cierto sólo en el caso de que se trate estrictamente de un prólogo no al libro traducido sino a la versión de esa obra, esto es, de un prólogo del traductor en cuanto tal. Cuando quien vierte un escrito de una lengua a otra siente la necesidad de anteponer unas palabras es porque la traducción no se basta a sí misma, es imperfecta e incapaz de defenderse por sí sola, de modo que su autor está deseoso de justificar sus elecciones ante sí y ante los lectores en la medida en que no está seguro de haber acertado en ellas.

Pero, por otra parte, como es sabido, no debemos atribuir la imperfección de la traducción toda entera a quien la efectúa. Cabría decir que, por esencia, toda versión de una obra literaria a otra lengua es deficiente y, debido a razones muy profundas, no puede jamás superar esa deficiencia. Consuélese, sin embargo, el lector de una obra traducida, si cabe consuelo en el mal de muchos, en que aquel que la lee en su idioma original lo hace también de una forma imperfecta. Tanto leer, como traducir —que es, al fin y al cabo, una manera de leer— son, como Ortega dijo hace tiempo, pero se sabía muy bien desde antes, tareas utópicas, o sea, imposibles de cumplir a la perfección. La razón última de esta incapacidad radica en que, en ambos casos, se trata de actividades propiamente humanas y todo lo humano es histórico y, en consecuencia, nunca realizable del todo.

La dificultad insuperable de lograr una traducción completamente adecuada aumenta en los casos de algunos autores cuya lectura por parte de quienes comparten su lengua es asimismo especialmente difícil. Pocos negarán que Heidegger forma parte de este

grupo de autores escasamente sencillos de comprender. Bien sea porque, descubridor de nuevas realidades, precise de nuevas palabras o requiera dotar de novedosos sentidos a palabras añejas, bien sea por un cierto prurito de profundidad innecesaria[1], o incluso por un afán de crear una nueva lengua filosófica a partir del alemán que no esté encorsetada por los moldes griegos[2], Heidegger gustaba de escribir de un modo que chocaba a los oídos de sus contemporáneos alemanes y causaba, en algunos, irritación, en otros, gozo y afán de emulación. En los círculos filosóficos, se llegó a crear el neologismo «heideggerizar» para indicar el modo de hablar de aquellos que imitaban en su forma de expresarse a Heidegger[3].

Quede esto dicho como justificación de que comparta con el lector algunos de los titubeos que me han atormentados durante la traducción y justifique, en la medida de lo posible, la elección tomada al final.

En primer lugar, encontramos, como Heidegger mismo dice en varios lugares de este mismo libro, tres palabras muy corrientes en la lengua alemana para designar la existencia: *Dasein*, *Vorhandenheit* (o *Vorhandensein*) y *Existenz*. Las diferencias de matiz entre ellas son escasísimas y la mayoría de los autores las usan indistintamente. En cambio, Heidegger cree necesario establecer una diferencia importante en el significado de estas palabras. Cuál es esta distinción, se explica suficientemente en las páginas que siguen. En breve síntesis cabría decir que *Dasein* designa no un modo de ser, sino un ente, aquel que somos cada uno de nosotros. *Vorhandenheit* significa el modo de ser de los seres naturales y *Existenz* el modo de ser del *Dasein*. Por tanto, el traductor deberá encontrar tres vocablos que designen la existencia y que recojan, a ser posible, los matices que se encuentran en las palabras tedescas manejadas por Heidegger. Me temo, no obstante, que esto último no es posible. Nos hemos tenido que conformar en consecuencia con el siguiente proceder: hemos traducido la palabra de origen latino *Existenz* como existencia; el vocablo *Vorhandenheit* y los términos de la

1. De ello se queja Ortega, por ejemplo, en «En torno al coloquio de Darmstadt, 1951», (*Obras completas* IX, Madrid, 1971, p. 632), donde, por otro lado, alaba con sinceridad la forma de expresarse de Heidegger.

2. Sigue en ello el ideal que se planteó Hegel de «enseñar a la filosofía a hablar en alemán» (*Briefe von und an Hegel* I, ed. de Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1969, p. 100).

3. Acerca de cómo se sorprendieron sus contemporáneos con la forma de usar el lenguaje Heidegger puede consultarse, entre otros muchos testimonios, H. G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1977 [trad. esp.: *Mis años de aprendizaje*, Herder, Barcelona, 1996].

misma etimología, *Vorhandenes* y *vorhanden*, los hemos vertido como subsistencia, subsistente y subsistir, respectivamente. Naturalmente con ello se pierden ciertos matices. En la palabra *Vorhandenheit*, se encuentra encubierto el adverbio *vor*, que puede significar algo así como «delante», y el sustantivo *Hand*, que designa la mano. En consecuencia, *Vorhandenes* sería lo que existe y está pues delante de la mano. A fin de no perder estas alusiones contenidas en *Vorhandenheit*, no es extraño que se haya intentado en ocasiones traducir la mencionada palabra con giros como «el estar delante de la mano» o el «estar a la mano». La dificultad de semejante expediente es, además de sustituir una palabra por una glosa lo que puede entorpecer a veces la lectura, que de este modo no cabe recoger adecuadamente otro término heideggeriano como es *Zuhandenheit*. La extraña expresión *Zuhandenheit* significa el modo de ser de los utensilios o enseres, un modo de ser especial que podríamos verter al español como el estar a la mano, tenerlo a mano, la disponibilidad, en definitiva. Se comprende fácilmente que de poco serviría establecer de forma arbitraria una distinción entre expresiones que, para los hablantes del español, no difieren entre sí, como puede ser «ser a la mano» y «ser en mano», u otras similares. Tampoco la decisión de José Gaos, el primer traductor de *Ser y tiempo*, de verter *Vorhandenheit* como «ser ante los ojos» nos ha parecido la mejor posible por ser un giro bastante largo que dificulta la lectura y obliga a emplear comillas donde el original no las presenta. En suma, a sabiendas de que tampoco es del todo satisfactorio, hemos escogido un vocablo, en cierto modo neutro, como subsistencia para traducir *Vorhandenheit*. La subsistencia (*Vorhandenheit*) es, pues, el modo de ser de lo subsistente (*das Vorhandene*). Con este término Heidegger se refiere a aquellos objetos que Aristóteles llama τὸ πρόχειρον y de los que dice al comienzo del libro primero de los metafísicos que fueron los primeros objetos de la admiración humana[4]. Confiamos en que las explicaciones que el propio Heidegger ofrece en esta obra acerca de la *Vorhandenheit* aclaren lo que el término «subsistencia» por sí solo deja inexplicado e incluso oculta. Más difícil aun fue la decisión acerca del tercer término usual para nombrar la existencia: *Dasein*. En él se reconocen el verbo ser, *sein*, y la partícula *da*, de muy diversos significados y usos en la lengua alemana. Es inevitable que los extraños giros con los que se ha vertido en nuestra lengua la palabra *Dasein*, tales como «ser-ahí», el «ahí del ser», «ser o estar en

4. Aristóteles, *Metafísica*, A, 2, 982 b 13.

el ahí» como en cierta ocasión propuso Ortega[5] resulten insatisfactorios. Ante todo, porque, a diferencia de las locuciones mencionadas, inauditas para un hablante del castellano, *Dasein* es una palabra corrientísima para un oído alemán a la que Heidegger, ante el asombro y el gozo del lector, rescata de su carácter anodino con el escalpelo etimológico. En segundo lugar, porque la partícula *da* no significa sólo «ahí», sino también «aquí» y, lo que es más preocupante, posee asimismo una connotación temporal, significa también algo así como «entonces» o «cuando», que no recogen las expresiones castellanas recordadas. Por todo ello, hemos preferido, si se nos permite decir así, tirar la toalla, y no traducir el término *Dasein* sino transcribirlo tal cual. Así lo están haciendo muchos otros traductores de Heidegger, no sólo al español, sino a otras lenguas y es un expediente que creemos que está justificado en la medida en que la voz *Dasein*, en el sentido que Heidegger le dio, se ha convertido en un término técnico muy conocido. Es la única palabra alemana que reproducimos sin ponerla en cursiva, salvo que la llevase ya el original. Sobre el sentido en que Heidegger la usa y las razones que le mueven para designar con *Dasein* el ente que somos cada uno de nosotros, en vez de los apelativos corrientes de sujeto, yo, alma, etc. no es posible remitir a nada mejor que a las páginas del propio Heidegger que siguen a estas.

Otro término especialmente difícil de verter al castellano es *Zeitlichkeit*. Significa temporalidad. Pero Heidegger utiliza, como suelen hacer los pensadores alemanes un doble teclado a la hora de escribir, el germánico y el latino, y distingue así de la *Zeitlichkeit*, la *Temporalität*. Ante la imposibilidad de encontrar una traducción adecuada de *Temporalität*, diferente de temporalidad, hemos decidido emplear la voz temporaneidad, y los términos temporáneo, temporáneamente, etc. Los preferimos a los que Gaos escogió en su momento de temporariedad y de temporario, pues están creados de la misma forma en que se creó en nuestra lengua «contemporaneidad» y «contemporáneo».

Abundan en el lenguaje de Heidegger términos como *Wahrgenommenheit*, *Entdeckentheit*, *Gesetztheit*, etc. Están formados por el participio pasado de un verbo y un sufijo, *-heit*, que sirve, entre otras cosas, para crear sustantivos abstractos. Por ello, cabría traducir, por ejemplo, *Wahrgenommenheit*, como perceptualidad y *Entdeckentheit* como discopertualidad, neologismos en los que se ha tomado el participio pasado latino del verbo correspondiente,

5. En la *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, § 29.

perceptum, *discopertum* y se lo ha transformado en un sustantivo abstracto. Sin embargo, a causa de que semejante proceder implicaría colmar el texto con neologismos difíciles de entender —aunque tampoco se oye en alemán muchas veces palabras tales como *Wahrgenommenheit*—, hemos preferido traducir por lo general esas expresiones por giros como «ser-percibido» o «estar-descubierto». Pero téngase presente que «ser-percibido» (*Wahrgenommenheit*) no significa lo que se da a entender con el *percipi* latino sino, más bien, el carácter o la índole de ser percibido.

Muchos otros términos merecerían ser comentados, pero a fin de no alargar en exceso este prólogo, remitimos al glosario que añadimos al final de este prólogo en el que se recogen la traducción más habitual de los vocablos más importantes. En muchas ocasiones intercalamos entre corchetes asimismo el término alemán con la intención de facilitar la inteligencia del texto. Con esta misma finalidad hemos añadido, en algunas notas a pie de página en las que se indican donde están tomados los pasajes que Heidegger cita, la referencia a la edición española de la obra sin que ello implique que la traducción del texto esté tomada necesariamente de la versión castellana que se menciona, puesto que, en gran número de veces, los textos aducidos por Heidegger han sido traducidos directamente por nosotros para adaptarlos mejor al comentario dentro del cual están citados.

Igualmente siguiendo el espíritu que el propio Heidegger imprimió a la edición de sus obras completas[6], nos hemos abstenido de añadir notas que glosasen los pasajes o remitiesen a otros lugares de la obra heideggeriana donde se tratan temas similares.

Respecto de la obra misma no cabe decir más que, como es totalmente aceptado y el propio Heidegger lo ha declarado en varios lugares[7], *Los problemas fundamentales de la filosofía*, constituye la continuación de *Ser y tiempo*. En la «segunda parte» de *Los proble-*

6. Acerca del espíritu con el que se publican la edición completa de las obras de Heidegger, véase F. W. von Herrmann, «Edition und Interpretation», *Freiburger Universitätsblätter* 78 (1982), pp. 85-102. Una visión disconforme con los criterios puede leerse en Th. Kisiel, «Heidegger's Early Course Lectures» en *A Companion to Martin Heidegger's Being and Time*, Kockelmans, Washington, 1986.

7. En el manuscrito de las lecciones que han servido de base para confeccionar el presente texto, junto a su título, se puede leer escrito de mano de Heidegger: «Nueva elaboración de la Tercera Sección de la Primera Parte de *Ser y tiempo*». Asimismo en el ejemplar de *Ser y tiempo* que Heidegger guardaba en su cabaña de Todtnauberg, el que él solía designar como el *Hüttenexemplar*, al margen del título de la primera parte de esa obra que dice así: «Interpretación del Dasein en la dirección de la temporalidad y

mas fundamentales de la filosofía, que está asimismo incompleta, se empieza a establecer las líneas maestras de lo que tendría que haber sido la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*, titulada «el tiempo y el ser». Pero antes de que Heidegger intente proseguir su tratado de *Ser y tiempo* donde quedó inconcluso cuando se publica en 1927, estima oportuno hacer accesible la cuestión que se discute mediante un rodeo consistente en revisar buena parte de la historia de la metafísica —lo que puede considerarse como un esbozo de la segunda parte de *Ser y tiempo* que en el plan general de la obra llevaba como título: «grandes rasgos de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología siguiendo el hilo conductor de los problemas de la temporaneidad»—[8]. En esa exposición histórica, que constituye la primera y mayor de las dos partes en que se divide la presente obra, Heidegger analiza con minuciosidad y agudeza cuatro grandes tesis de la ontología y expone el pensamiento de al-

exposición del tiempo como horizonte transcendental de la pregunta por el ser», se encuentra una anotación realizada a mano que indica «sólo en este trozo publicado», refiriéndose a la primera mitad del título; respecto de la segunda parte del título señala la anotación de Heidegger: «Véase a este respecto las lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1927 (o sea, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*). Igualmente, en el ejemplar que Heidegger guardaba de la primera edición de *Vom Wesen des Grundes*, de 1929, al final de una larga anotación marginal que se refiere al curso *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, puede leerse: «la totalidad del curso pertenece a *Ser y tiempo*, primera parte, tercera sección, «tiempo y ser». Por último, se dispone de un listado manuscrito de Heidegger de sus cursos y seminarios desde la aparición de *Ser y tiempo*. En relación con las lecciones del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, señala: «de la segunda parte de ser y tiempo». Respecto del lugar que Heidegger asignaba a *Los problemas fundamentales de la fenomenología* véase de su editor, F. W. von Herrmann, *Heideggers «Grundprobleme der Phänomenologie». Zur «Zweiten Hälte» von Sein und Zeit* (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991). Existe una traducción española de esta obra realizada por Irene Borges-Duarte (*La «segunda mitad» de Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 1997).

8. De acuerdo con el plan de *Ser y tiempo* (epígrafe 9), la segunda parte de la obra comprendía: primero, un estudio del esquematismo kantiano (del que cabe pensar que el libro del 1929, *Kant und das Problem der Metaphysik* es un esbozo); segundo, un estudio del fundamento ontológico del *cogito* cartesiano, que es sustituido en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* por un análisis de la dicotomía *res extensa-res cogitans*, centrado en el pensamiento de Kant; tercero, un examen del tratado aristotélico sobre el tiempo, contenido en el epígrafe 19 de este libro. Un mero vistazo a *Los problemas fundamentales de la fenomenología* muestra que en este se estudian además otros temas conexos con la temática de *Ser y tiempo*, pero no anunciados explícitamente en él: como puede ser el estudio del ser de la cópula, la exposición de la distinción medieval entre esencia y existencia o la puesta de relieve de la diferencia ontológica, formulada primeramente en esta obra, en conexión con la tesis kantiana sobre el ser.

gunos de sus figuras más eminentes. Por ello, cabe también considerar que *Los problemas fundamentales de la filosofía* constituye una espléndida introducción a la problemática considerada en *Ser y tiempo* y en general, un gran tratado de ontología en el que un genio filosófico expone y critica el pensamiento de los grandes metafísicos de la historia.

JUAN JOSÉ GARCÍA NORRO

GLOSARIO

Los números que aparecen entre corchetes indican las páginas de la edición original, que en la presente edición se reproducen al margen del texto, en donde aparece el vocablo. Téngase presente que este glosario no pretende ser un índice temático y por ello sólo se recoge la página o páginas donde Heidegger habla más por extenso del concepto expresado por el término en cuestión, pero no se indican ni mucho menos todas las apariciones de la palabra. Por otra parte, en ocasiones, el traductor ha estimado preferible apartarse de la traducción habitual de un vocablo para ofrecer otra más adecuada por el contexto, por consiguiente no ha de pensarse que las equivalencias que a continuación se señalan se haya respetado siempre rigurosamente.

Abbau = deconstrucción [31]
Abfolge von Jetzt = secuencia de «ahoras»
Abhandene = lo a trasmano [432]
Ausdehnung = extensión [343]
Anwesen = hacienda [153, 449]
Anwensendes = lo que se presenta [153, 367]
Anwesenheit = estar presente o el carácter de estar presente
sich aufhalten bei = estar confrontado [90, 91], confrontarse con [229, 296, 309, 377]
Aufschließen = apertura [307]
Aufweis = identificación [295]
aufweisen = ostentar [300]
Aufweisung = ostensión [298]
Aufweisungscharakter = carácter ostensivo [298]
aufzeigende = manifestativa [256]
Aufzeigung = manifestación [297, 299, 306]
Augenblick = instante [407-408]
Ausgesagtes = lo enunciado [295]
Auseinanderlegen = explicitar [298, 302]

Aussage = proposición enunciativa
aussagen = enunciar [295]
Aussehen = aspecto [149]

Bedeutsamkeit = significatividad [235, 369, 419]
Bedeutung = significado [292, 293, 294], a veces también importancia [296]
behalten = retener [366]
Beisammen = estar reunido [302]
Beständigkeit = consistencia [14]
bestehen = consistir [37]
Bewandtnis = funcionalidad [95, 412, 415]
Bewandtnisbezug = relación funcional o relación de funcionalidad [418]
Bewendenlassen = dar una función [415]
Beziehung = relación [296]
Bild = imagen [150]
    Bildner = escultor (imaginero)
    Ebenbild = copia [150]
    Einbildung = imaginación
    Gebildes = lo dotado de figura, configuración [150]
    Nachbild = copia (imagen consecutiva)
    Sicheinbilden = representarse en imagen [150]
    Urbild = arquetipo (imagen originaria) [187]
    Vorbild = modelo (imagen previa) [150, 188]
Bildungsweltanschauung = concepción cultural del mundo [7]

Damals = «hace un rato»
Dann = luego
Dasein = existencia (cuando no es un término técnico heideggeriano)
Daseinmässiges = similar al Dasein [237]
Datierbarkeit = databilidad
Dehnung = distensión [343]
Dienlichkeit = utilidad [96]
Differenziertheit = estar diferenciado [300]
durchschnittlicher Begriff, Durchschnittsbegriff = concepto de término medio [30]

eigentlich = propio, propiamente
    uneigentlich = impropio, impropiamente
Empfänglichkeit = susceptibilidad [212]
Entdecken, Entdeckung = descubrimiento [304]
entdecken = descubrir [98, 102, 307]
Entdecktes = descubierto [296]
Entdecktheit = estar-descubierto [65, 446]
    Verdeckung = encubrimiento [384]
Enthüllen = develar, develación [304]
Enthülltes = develado [296, 301]
Enthülltheit, Enthülltsein = estar-develado [309, 446, 447]
Enthülltsein = ser develado [447]

Entlassungscharakter = carácter de dejar suelto [214]
Entschlossenheit = estar-resuelto [406]
Entrückt = ser arrebatado [377]
sich entwerfen auf = proyectarse hacia [392]
Entwurf = proyección [29] proyecto [392]
Erklären = explicar [389]
Erschließen = revelar [25, 304]
erschlossen = revelada [382, 453]
Erschlossenheit = revelación [24], estar revelado
Erstreckung = distanciamiento o extenderse
existenzial = existenciario [311]
Existenzialität = lo existenciario [230]
existenziell = existencial [393]
Existenzverfassung = constitución existencial
existierende = existenciario [230, 412] que existe

Folge = seguimiento
Freisein = ser libre [200]
Früher = anterior, *das Frühere* lo anterior [461]

Gebrauchszeug = enser, útil [403]
Gegenständlichkeit = la objetualidad, el carácter de ser objeto [223]
Gegenwart = presente
Gegenwärtigen = presentificación [367]
gemeine Verstand = sentido común [237]
Gemeintes = mentado [297]
Gepräge = forma característica [149]
Geprägtheit = carácter impreso [149]
Gesetztheit = carácter de estar puesto, el estar puesto [123]
Gespanntheit = distensión
Gestelltheit = carácter de estar situado [123]
Gewärtigen = anticipar
Gewärtigsein = estar a la espera
Gewesenheit = haber sido [375, 376, 411]
Gewirkte = efectuado [123]
Gewirktheit = carácter de efectuado, el estar efectuado [123]
Gezähltes = numerado [333]
Grundverfassung = constitución fundamental

hadeln = actuar
Handlichkeit = manejabilidad [440]
herstellen = producir [138, 150, 152]
her-stellen= poner ahí delante;
Hergestelltheit = índole de producido, ser-producido
Hergestelltsein = ser-producido [159, 213]

Ichheit = yoidad [177, 209]
Innerweltlichkeit = intramundanidad [231, 296]
Innerzeitige = lo intratemporal

Innerzeitigkeit = intratemporalidad [334, 355]
Jetzt = «ahora»
Jetztfolge = serie de «ahoras»

Menschheit = humanidad [200]
Menschsein = la índole de ser hombre [200]
Miteinandersein = convivencia, ser en convivencia [197, 396]
Mitenthülltsein = co-develamiento [224]
Miterschlossenheit = co-descubrimiento [225]
Mitsein = ser-con [408]
Möglichkeit = posiblidad [125]
Möglichsein = ser posible [125]

Nebengedanken = pensamiento anexo [304, 311]

Offenheit = apertura [378, 426]
Öffentlichkeit = publicidad [373, 379]
ontologische Verfassung = constitución ontológica [199]

Praesenz = presencia [433]

Realität = realidad

Sachheit = constitución quiditativa [158] índole
Seinkönnen = poder-ser [391]
Seinsvertändniss = comprensión del ser
Seinverfassung = constitución ontológica o constitución de ser
Selbstheit = ensimismamiento [242, 422]
Selbstlosigheit = desensimismamiento [422]
Selbstzweck zu sein = el ser un fin en sí mismo [209]
Selbstzweckhäftigkeit = índole de fin en sí mismo [199]
Sorge = cura [444]

Temporal = temporáneo [22]
Temporalität = temporaneidad [22, 324, 388, 436]

Übergang = tránsito [343, 348, 352]
Umgang = trato [239, 390, 432]
Umgehen mit = trato con [297]
Umsicht = contar con [232]
umsichtig = circunspecto [154]
umwillen = en vista de [242, 383]
Um-zu = para [233, 235, 415-416]
um ... geht = ocuparse de [418]
Unauffälligkeit = carácter de pasar desapercibido [439]

Verantwortlichesein = ser responsable [200]
Vergangenheit = pasado [376]
Verborgenheit = estar oculto [307]

Verdeckung = encubrimiento [384]
Verfügbares = lo disponible [153, 174]
vergegenwärtigen = traer a la conciencia [63]
Verlorensein = estar perdidos [228]
Vermissen = echar en falta [440]
Verständnis = comprensión [389]
Verstehen = comprender [389]
Verwirklichung = actualización [125]
Vorfinden = encontrar [153, 441] Cf. SuZ, 73
vorhanden = subsistir
vor-handen = subsistir delante de la mano [153]
Vorhandenes = subsistente
Vorhandenheit = subsistencia [199]
Vorhandensein = ser subsistente [200]
Vorurteilslosigkeit = ausencia de prejuicios [239]
Vorwurf = lo echado por delante

Wahrgenommene = lo percibido [64, 445]
Wahrgenommenheit = el ser-percibido [64, 445]
Wahrgenommensein = el carácter de ser percibido [65, 445]
Wahrnehmbarkeit = perceptibilidad [66]
Wahrnehmen = percibir [64, 445]
Wahrnemung = percepción [445]
Wahrheit = verdad
Wahrsein = ser-verdad [304]
Wassein = quididad [301]
Welt = mundo
Weltanschauung = concepción del mundo [5]
Weltanschauungsphilosophie = filosofía como concepción del mundo [5]
Weltlichkeit = mundanalidad
Werheit = quisidad [169]
Wesen = seres y, en otras ocasiones, índole
wirklich = en general es efectivo, pero en ocasiones ha sido vertido por real, p. ej. [403-404]
Wirklichkeit = efectividad
Wirklichsein = ser efectivo [125]

Zeit lassen = dar tiempo
zeitigen = temporalizar
zeitigung = temporalización [377]
Zeug = útil [231, 414]
Zeugzusammenhang = entramado de útiles [232, 414]
zuhandenes [410] = a la mano
Zuhandenheit = carácter de lo a la mano [432]
Zuhandensein = ser-a-la-mano [396]
Zweckhaftigkeit = índole de fin [199]
zukünftig = dirigida al futuro [406]

LOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGÍA

1 # | INTRODUCCIÓN

§ 1. *Exposición y división general del tema*

Este curso[1] tiene como tarea plantear los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, elaborarlos y, en alguna medida, acercarnos a una solución. Tenemos que poder desarrollar el concepto de fenomenología partiendo de lo que ella toma como tema suyo y de cómo investiga su objeto. El objetivo de esta consideración se dirige al *contenido esencial* [*Sachgehalt*] y a las *relaciones sistemáticas internas* de los problemas fundamentales. Su finalidad es la aclaración de estos problemas a partir de sus fundamentos.

Con esto, se dice, a la vez, de forma negativa, que no queremos conocer, históricamente, lo que puede considerarse como la naturaleza de la corriente moderna de la filosofía que se denomina fenomenología. No tratamos de la fenomenología, sino de aquello de lo que ella misma trata. Dicho de otro modo, no queremos solamente ponernos al corriente para poder entonces informar: la fenomenología se ocupa de esto y de aquello; al contrario, este curso se ocupa de esto y de aquello y ustedes deben ocuparse de ello o aprender a ocuparse de ello. No se trata de aprender filosofía, sino de poder filosofar. Una introducción a los problemas fundamentales quizá pueda conducir a ese objetivo.

Y ¿qué hay sobre los problemas fundamentales mismos? ¿Debemos admitir confiadamente que aquello que va a ser explicado constituye, de hecho, el repertorio de los problemas fundamentales? ¿Cómo llegamos a estos problemas fundamentales? No directamente, sino a través del rodeo consistente en la *explicación de determinados problemas particulares*. A partir de estos, extraeremos los problemas fundamentales y determinaremos sus relaciones
2 sistemáticas. A partir de la comprensión | de los problemas fun-

1. Nueva elaboración de la tercera sección de la parte primera de *Ser y tiempo*.

damentales, debe ponerse de manifiesto hasta qué punto, mediante ellos, se vuelve imprescindible la filosofía como ciencia.

Por consiguiente, el curso se divide en *tres partes*. Las designamos, de momento de forma esquemática, mediante las siguientes secciones:

1.ª) Cuestiones fenomenológicas concretas como introducción a los problemas fundamentales.

2.ª) Los problemas fundamentales de la fenomenología en sus relaciones sistemáticas y en su fundamentación.

3.ª) La forma científica de tratar estos problemas y la idea de la fenomenología.

El *camino* de esta reflexión conduce, desde ciertos problemas particulares, a los problemas fundamentales. De este modo, surge la pregunta: ¿Cómo obtenemos el *punto de partida* de esta reflexión? ¿Cómo elegimos y delimitamos los problemas particulares? ¿Se deja a cargo del azar y del capricho? Para que estos problemas particulares no parezcan escogidos arbitrariamente, se precisa una reflexión introductoria que nos lleve a ellos.

Cabría pensar que lo más fácil y seguro es que estos determinados problemas fenomenológicos particulares se extrajesen del concepto de la fenomenología. La fenomenología es, según su esencia, esto y aquello, por consiguiente caen, dentro de su círculo de tareas, tales y cuales. Sin embargo, habríamos de obtener primero el concepto de fenomenología. Con lo cual este camino se torna impracticable. Pero, para la delimitación de los problemas concretos, no necesitamos, en modo alguno, un concepto de fenomenología claro y totalmente fundamentado. En vez de este, podría bastarnos una orientación respecto de lo que hoy se conoce bajo el nombre de «fenomenología». Sin embargo, de nuevo, dentro de la investigación fenomenológica se dan diversas determinaciones de su esencia y de sus tareas. E incluso, aun cuando pudiéramos reducir a algo común esta diferencia en la determinación de la esencia de la fenomenología, seguiría siendo dudoso si el concepto de fenomenología, por así decir, de término medio, conseguido de este modo, nos proporciona una orientación respecto de los pro
3 blemas concretos que hemos de elegir. | Pues debería mostrarse, previamente, que la investigación fenomenológica ha conseguido situarse hoy en el centro de la problemática filosófica y ha determinado, a partir de sus posibilidades, su propia esencia. Pero, como se verá, no es esto lo que ocurre; y hasta tal punto no es lo que ocurre, que una parte importante del curso está dedicada a mostrar que la investigación fenomenológica, entendida según su tendencia fundamental, no puede representar otra cosa diferente que la

concepción más expresa y radical de la idea de la filosofía científica, cuya realización se buscó, desde la antigüedad hasta Hegel, mediante esfuerzos siempre nuevos y en sí mismos continuos y coherentes.

Hasta ahora, la fenomenología ha sido entendida, incluso desde dentro de ella misma, como una propedéutica científica de la filosofía, que proporciona el fundamento a las disciplinas auténticamente filosóficas: la lógica, la ética, la estética y la filosofía de la religión. Pero, en esta delimitación de la fenomenología, como propedéutica, se acepta el repertorio tradicional de las disciplinas filosóficas sin cuestionar si este repertorio tradicional de las restantes disciplinas filosóficas no se pone en tela de juicio y es eliminado, precisamente, por la propia fenomenología; sin cuestionar si no se encuentra en la fenomenología la posibilidad de invertir la alienación de la filosofía en estas disciplinas y de hacer suya de nuevo y revitalizar, en sus tendencias fundamentales, la gran tradición filosófica con sus respuestas esenciales. Nosotros afirmamos que la fenomenología no es una ciencia filosófica entre otras, tampoco es la propedéutica de las demás, sino que la expresión «fenomenología» es la denominación del *método* de la *filosofía científica en general.*

El esclarecimiento de la idea de fenomenología equivale a la exposición del concepto de filosofía científica. Claro es que con esto no hemos logrado todavía una determinación del contenido de lo que significa la fenomenología, ni menos aun hemos visto
4 cómo ha de llevarse a cabo este método. | Pero ciertamente se ha indicado que debemos evitar alinearnos en alguna determinada dirección fenomenológica actual y por qué.

No deducimos los problemas fenomenológicos concretos a partir de un concepto de la fenomenología dogmáticamente presupuesto; antes bien, hemos de llegar hasta ellos mediante una exposición, provisional y muy general, del concepto de filosofía científica. Realizaremos esta exposición ajustándonos implícitamente a las tendencias fundamentales de la filosofía occidental desde la antigüedad hasta Hegel.

En el inicio de la antigüedad φιλοσοφία significa lo mismo que ciencia en general. Posteriormente se desprenden de la filosofía, las filosofías particulares, esto es las ciencias particulares, como, por ejemplo, la medicina y la matemática. La expresión φιλοσοφία designa entonces una ciencia, la que sirve de base para todas las demás ciencias especiales y las abarca. La filosofía se convierte en la ciencia por antonomasia. Cada vez más, se la considera como la ciencia primera y superior o, como se decía en la época del idealismo alemán, la ciencia absoluta. Si esto es así, es entonces un pleo-

nasmo lo que se contiene en la expresión «filosofía científica». Significa ciencia científica absoluta. Basta decir simplemente: filosofía. Ésta implica ya la ciencia por antonomasia. ¿Por qué añadimos, no obstante, el adjetivo «científica» a la expresión «filosofía»? Una ciencia, y más la ciencia pura y simple, es, de acuerdo con su sentido, científica. Ante todo, decimos «filosofía científica» porque predominan concepciones de la filosofía que no sólo ponen en peligro su carácter de ciencia por antonomasia, sino que lo niegan. Estas concepciones de la filosofía no son sólo de hoy, sino que, desde que ha habido filosofía como ciencia, han corrido parejas al desarrollo de la filosofía científica. De acuerdo con esta concepción de la filosofía, esta debe no sólo, y ni siquiera en primer lugar, ser
5 una ciencia teorética, sino | que tiene que dirigir, de forma práctica, la comprensión de las cosas y de sus relaciones y las tomas de posición respecto de ellas y ha de regular y gobernar la interpretación del Dasein y de su sentido. La filosofía es sabiduría del mundo y sabiduría de la vida o, como se dice hoy, en expresión corriente, la filosofía ha de proporcionar una concepción del mundo [*Weltanschauung*]. Cabe, de este modo, distinguir la filosofía científica de la filosofía como concepción del mundo [*Weltanschauungsphilosophie*].

Intentemos examinar esta distinción con mayor profundidad para decidir si hay alguna razón para mantenerla o si debe suprimirse uno de sus términos. De esta forma, se pondrá en claro el concepto de filosofía y llegaremos a estar en disposición de justificar la elección de los problemas concretos que han de tratarse en la primera parte. No obstante, hemos de tener presente que esta exposición del concepto de filosofía sólo puede ser provisional; provisional no sólo respecto de la totalidad del curso, sino provisional en general. Pues el concepto de filosofía es el resultado más propio y supremo de la filosofía misma. De igual manera, la pregunta de si la filosofía es o no posible sólo puede ser dilucidada mediante la filosofía.

§ 2. *El concepto de la filosofía. Filosofía y concepción del mundo*

En la exposición de la diferencia entre la filosofía científica y la filosofía como concepción del mundo es conveniente comenzar con el último concepto mencionado y, en primer lugar, con la expresión «concepción del mundo» [*Weltanschauung*]. Esta palabra no tiene traducción, por ejemplo al griego o al latín. No existe

una expresión como κοσμοθεωρία; la palabra es una acuñación alemana específica, y, de hecho, fue acuñada dentro de la filosofía. Aparece por primera vez en la *Crítica del juicio* de Kant donde recibe su sentido natural: *Concepción del mundo* significa contem-
6 plación del mundo que se da sensorialmente | o, como Kant dice, del *mundus sensibilis. Concepción del mundo* como mera aprehensión de la naturaleza en su sentido más amplio. Así usaron posteriormente esta expresión Goethe y Alexander von Humboldt. Este uso murió en los años treinta del pasado siglo por el influjo del nuevo significado que recibió la expresión «*Weltanschauung*» de los románticos, sobre todo de Schelling. Dice Schelling en la *Introducción a un proyecto de un sistema de filosofía natural* de 1799: «La inteligencia es productiva en un doble sentido: o ciega e inconsciente o libre y con conciencia; productiva sin conciencia, en la concepción del mundo, con conciencia en la creación de un mundo ideal»[1]. Aquí «concepción del mundo» ya no se aplica a la contemplación sensible, sino a la de la inteligencia, si bien a la inconsciente. Además se hace hincapié en el elemento de la productividad, esto es, el de la construcción espontánea de la intuición [*Anschauung*]. De esta forma, la expresión se aproxima al significado que conocemos hoy, una manera de comprender e interpretar la totalidad del ente, que es productiva, que se efectúa por sí misma, y que es también consciente. Schelling habla de un esquematismo de la concepción del mundo, es decir, de una forma esquematizada para las diferentes concepciones del mundo posibles, tanto las que de hecho se dan como las que se puedan elaborar. La visión del mundo entendida de esta forma no precisa ser realizada con intención teorética y mediante las ciencias teoréticas. Hegel habló, en su *Fenomenología del Espíritu*, de una «concepción moral del mundo»[2]. Görres usó el giro «concepción poética del mundo». Ranke habló de la «concepción del mundo religiosa y cristiana». Aquí se habla de *una concepción del mundo* democrática, allí de *concepción del mundo* pesimista o de *concepción del mundo* medieval. Schleiermacher dice: «Es sólo nuestra concepción del mundo la que

1. F. W. J. Schelling, *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, en *Schellings Werke* 2, ed. de M. Schröter, pp. 271 s. [El texto alemán contiene en este punto una pequeña errata: remite al volumen tercero, que corresponde a la división de la edición original de los escritos de Schelling cuidada por Cotta. (*N. del T.*)]

2. G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke* 2, ed. de H. Glockner, p. 461 ss. [La edición de Glockner es la *Jubiläumausgabe* y está basada en la que se editó a la muerte de Hegel, aunque sus obras se encuentran reordenadas cronológicamente. Empezó a publicarse en 1927 y es posible que Heidegger la pudiera consultar a la hora de escribir su curso. Existe una traducción española de *La fenomenología del espíritu* debida a W. Roces (FCE, México, 1966). El pasaje citado se encuentra en las páginas 352 ss. de dicha edición. (*N. del T.*)]

7 hace completo | nuestro saber sobre Dios». Bismarck escribió en cierta ocasión a su prometida: «Hay concepciones del mundo ciertamente asombrosas en personas muy inteligentes». A partir de las formas y posibilidades de las concepciones del mundo enumeradas se hace claro que bajo este término se entiende no sólo la comprensión del conjunto de las cosas de la naturaleza, sino asimismo la interpretación del sentido y del fin del Dasein humano y, con ello, de la historia. La concepción del mundo comprende siempre dentro de sí una visión de la vida [*Lebensanschauung*]. La concepción del mundo surge de una interpretación total del mundo y del Dasein humano y esto ocurre, a su vez, de diferentes maneras: explícita y conscientemente en algunos o mediante la aceptación de la concepción del mundo dominante. Crecemos en una concepción del mundo y nos acostumbramos a ella. La concepción del mundo está determinada por el ambiente: pueblo, raza, posición, grado de desarrollo de la cultura. Toda concepción del mundo construida, pues, individualmente, surge de una concepción natural del mundo, de un ámbito de formas de comprender el mundo y de determinar el Dasein humano, que se hallan en cada caso dadas, más o menos expresamente, en todo Dasein humano. Ha de distinguirse la concepción natural del mundo de la concepción del mundo expresamente construida o concepción cultural del mundo.

La concepción del mundo no es asunto de un saber teorético, ni por lo que respecta a su origen ni por lo tocante a su uso. No se la conserva en la memoria como un conocimiento [*Wissensgut*], sino que es el objeto de una convicción coherente que determina, más o menos expresamente, la acción y la elección. Por su sentido, la concepción del mundo se refiere al Dasein de cada época. Gracias a esta referencia al Dasein, es orientación y fuerza para este en sus preocupaciones inmediatas. Que la concepción del mundo esté determinada por supersticiones y prejuicios o que se apoye solamente en conocimientos y experiencias científicas o incluso, lo que es lo normal, que se mezclen en ella supersticiones y saberes, prejuicios y conocimientos, da igual y no cambia su esencia.

8 | Estas indicaciones respecto de los rasgos característicos de lo que designamos con la expresión «concepción del mundo» pueden ser suficiente por ahora. Como aún hemos de ver, una definición real estricta debería obtenerse de otra manera. Jaspers dice en su *Psicología de las concepciones del mundo*: «Cuando hablamos de concepciones del mundo, queremos dar a entender ideas, lo que es último y total en el hombre, ya sea subjetivamente, como vivencia, fuerza y sentimiento, ya sea objetivamente, como un mundo confi-

gurado objetivamente»[3]. Para nuestro objetivo de distinguir la filosofía como concepción del mundo de la filosofía científica, es suficiente con ver ante todo que la concepción del mundo se desarrolla, de acuerdo con su sentido, a partir del Dasein fáctico de cada hombre, de acuerdo con sus posibilidades fácticas de dar sentido y de tomar posición y se desarrolla así *para* este Dasein fáctico. La concepción del mundo es algo que existe en cada caso históricamente a partir de un Dasein fáctico, con él y para él. Una concepción del mundo filosófica es aquella que es elaborada y establecida expresa y explícitamente, o en todo caso de forma preponderante, mediante la filosofía, es decir, mediante la especulación teorética, con exclusión de cualquier interpretación cultural y religiosa del mundo y del Dasein. Esta concepción del mundo no es un producto colateral de la filosofía, sino que desarrollarla es la meta y esencia propias de la filosofía misma. La filosofía es, de acuerdo con su concepto, filosofía como concepción del mundo. El que la filosofía apunte a lo universal del mundo y a lo último del Dasein, al de dónde, al hacia dónde y al para qué del mundo y de la vida, en el modo de un conocimiento mundano teórico, la distingue tanto de las ciencias particulares, que consideran siempre sólo un determinado círculo del mundo y del Dasein, como también de los comportamientos artísticos y religiosos, que no se fundan, primariamente, en comportamientos teóricos. El que la filosofía tenga como meta la construcción de una concepción del mundo parece
9 que está fuera de dudas. | Esta tarea tiene que determinar la esencia de la filosofía y su concepto. Parece que la filosofía es de un modo tan esencial filosofía entendida como concepción del mundo que sería preferible rechazar esta última expresión por repetitiva. Aun más, querer aspirar a una filosofía científica es una tergiversación; pues la filosofía entendida como concepción del mundo —se dice— debe ser científica, naturalmente. Con ello se quiere indicar: primero, que debe tomar nota de los resultados de las distintas ciencias y utilizarlos para la construcción de la imagen del mundo y la interpretación del Dasein; segundo, que debe ser científica en la medida en que la configuración de la concepción del mundo se lleva a cabo estrictamente de acuerdo con las reglas del pensar científico. Esta concepción de la filosofía como configuración de la concepción del mundo de forma teorética es tan comprensible por sí misma que determina, de manera común y amplia, el concepto de filosofía y, de acuerdo con él, prescribe en la con-

3. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, ^{3}1925, pp. 1 s. [Existe una traducción española realizada por M. Marín Casero (Gredos, Madrid, 1967). (*N. del T.*)]

ciencia vulgar lo que cabe esperar de la filosofía y lo que debe esperarse de ella. Por el contrario, si la filosofía no diese respuestas satisfactorias a las cuestiones de la concepción del mundo, no valdría nada para la conciencia vulgar. Lo que se pide a la filosofía y las posiciones que se adoptan ante ella se gobiernan de acuerdo con esta noción de la filosofía, como configuración científica de la construcción de la concepción del mundo. Si la filosofía triunfa o fracasa en la ejecución de esta tarea, se comprueba en su historia y se ve en ésta la prueba inequívoca de que trata cognoscitivamente de las últimas preguntas: de la naturaleza, del alma, es decir, de la libertad y de la historia del hombre, de Dios.

Si la filosofía es la construcción científica de la concepción del mundo, entonces la distinción entre «filosofía científica» y «filosofía como concepción del mundo» se desvanece. Ambas constituyen a la par la esencia de la filosofía, de modo que en lo que realmente se hace hincapié en definitiva es en la tarea de la concepción del mundo. *Parece* que ésta es también la opinión de Kant, que sitúa
10 sobre una nueva base el carácter científico de la filosofía. | Sólo necesitamos recordar la distinción que efectúa en la Introducción a la *Lógica* entre la *filosofía según su concepto académico* [*Schulbegriff*] y la *filosofía según su concepto mundano* [*Weltbegriff*][4]. Señalamos aquí una distinción de Kant, citada frecuentemente con aprobación, que, en apariencia, sirve para apoyar la distinción entre la filosofía científica y la filosofía de la concepción del mundo, o, con mayor exactitud para apoyar que también Kant, para quien el carácter científico de la filosofía ocupaba un lugar central, comprendía la filosofía misma como filosofía de la concepción del mundo.

De acuerdo con su *concepto académico* o, como también dice Kant, en sentido escolar, la filosofía es la doctrina de la capacidad de la razón y contiene dos partes: «primero, un acopio suficiente de conocimientos racionales a partir de conceptos; y, segundo, una organización sistemática de estos conocimientos o una unión de ellos en la idea de un todo». Kant piensa aquí que a la filosofía, en el sentido escolar, pertenece, por una parte, la organización de los principios formales del pensamiento y de la razón en general y, por otra, la exposición y determinación de los conceptos que, a modo de presupuestos necesarios, subyacen en nuestra aprehensión del mundo, o lo que es equivalente para Kant, de la naturaleza. De

4. I. Kant, *Werke* 8, ed. de E. Cassirer, p. 342 ss. [Traducción española de J. Marías, *Sobre el saber filosófico*, Adán, Madrid, 1943. De esta última obra hay una reciente edición (Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1998). El texto citado se encuentra en las páginas 23 ss. (*N. del T.*)]

acuerdo con el concepto académico, la filosofía es la totalidad de los conceptos fundamentales tanto materiales como formales y de los principios del conocimiento racional.

El *concepto mundano* de filosofía o, como también dice Kant, la filosofía en su sentido cosmopolita, lo determina Kant de este modo: «Pero por lo que respecta a la filosofía en sentido mundano (*in sensu cosmico*), puede también ésta ser denominada una ciencia de las máximas supremas del uso de nuestra razón, mientras entendamos por máximas el principio interno de elección entre diversos fines». La filosofía en el sentido mundano trata de aquello
11 para lo cual todo uso de nuestra razón, | también el de la filosofía, es el que es. «Pero la filosofía, en este último sentido, es la ciencia de la relación de todo uso del conocimiento y uso de la razón con la meta final de la razón humana a la cual, en tanto que suprema, se deben subordinar todos los demás fines y llegar a unirse en ella. En este sentido mundano, el ámbito de la filosofía puede ser delimitado por las siguientes cuestiones: 1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué me cabe esperar? 4) ¿Qué es el hombre?»[5]. En el fondo, dice Kant, las tres primeras cuestiones se concentran en la última: ¿Qué es el hombre? Pues de la aclaración de qué sea el hombre se sigue la determinación del fin último de la razón humana. A este debe referirse también la filosofía en sentido académico.

¿Coincide esta separación entre la filosofía en sentido escolar y la filosofía en el sentido mundano con la distinción entre filosofía científica y filosofía como concepción del mundo? Sí y no. Sí, puesto que Kant, después de todo, realiza una distinción dentro del concepto de filosofía y, sobre la base de esta distinción, sitúa en un lugar central las cuestiones relativas al fin y a los límites del Dasein humano. No, en la medida en que la filosofía, según su concepto mundano, no tiene la tarea de construir una concepción del mundo en el sentido señalado. Lo que en definitiva considera Kant como la tarea de la filosofía en su sentido cosmopolita, sin ser capaz de decirlo explícitamente, no es nada más que la delimitación apriórica y, por tanto, ontológica de las características que pertenecen a la naturaleza esencial del Dasein humano y que determinan también, de forma general, el concepto de una concepción del mundo[6]. Como determinación *a priori* más fundamental de la naturaleza esencial del Dasein humano, Kant reconoce la proposición: el hom-
12 bre es | un ente que existe como fin por sí mismo[7]. Asimismo la

5. *Ibid.* Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 833.
6. Cf. *Crítica de la razón pura*, B 844.
7. Cf. *Ibid.*, B 868.

filosofía, según su concepto mundano, en el sentido de Kant, tiene que ver con las determinaciones de la esencia. No busca una determinada comprensión fáctica del mundo conocido de forma meramente fáctica ni de la vida que se vive de forma meramente fáctica; sino que trata de delimitar qué pertenece al mundo en general, al Dasein en general, y, de esta forma, a la concepción del mundo en general. La filosofía en el sentido mundano tiene para Kant exactamente el mismo carácter metodológico que la filosofía en el sentido académico, excepto que, por razones que no discutiremos aquí con mayor detalle, Kant no ve la conexión entre las dos. Para ser más precisos: no ve la base para establecer ambos conceptos sobre un fundamento original común. Trataremos de ello posteriormente. Por el momento, es claro sólo que, si se considera que la filosofía consiste en la construcción científica de una concepción del mundo, no debe apelarse a Kant. En lo fundamental, Kant reconoce sólo la filosofía como ciencia.

Como vimos, una concepción del mundo surge en cada caso de un Dasein fáctico, en concordancia con sus posibilidades fácticas, y es, en cada caso, lo que es sólo para este determinado Dasein, con lo que no se afirma de ningún modo un relativismo de las concepciones del mundo. Lo que dice una concepción del mundo así construida, puede ser formulado en proposiciones y reglas que se relacionan, de acuerdo con su significado, con un determinado mundo que es realmente, con un determinado Dasein que existe fácticamente. Toda concepción del mundo y de la vida es ponente [*setzend*], es decir, es siendo relación con un ente. Pone un ente, es positiva. Una concepción del mundo pertenece a un Dasein y, como éste, está en cada caso determinada históricamente de forma fáctica. A la concepción del mundo pertenece esta positividad múltiple: arraiga en cada caso en un Dasein que es de este o de aquel modo, como tal se relaciona con un mundo que es y apunta a un Dasein fácticamente existente. Precisamente, porque esta positivi-
13 dad | —es decir, la relación al ente, al mundo que es y al Dasein que es— pertenece a la naturaleza esencial de la concepción del mundo y, por ello, a la de la construcción de la concepción del mundo, es por lo que no cabe que sea tarea de la filosofía la elaboración de una concepción del mundo; lo que no excluye, sino que incluye, que la filosofía misma sea una señalada forma originaria de concepción del mundo. La filosofía puede —y quizá debe— mostrar, entre otras muchas cosas, que a la naturaleza esencial del Dasein pertenece algo así como una concepción del mundo. La filosofía puede y debe delimitar lo que constituye en general la estructura de una concepción del mundo. Pero nunca puede desarrollar y poner esta

o aquella determinada concepción del mundo. De acuerdo con su naturaleza, la filosofía no es la elaboración de una concepción del mundo, pero tiene, quizá por eso mismo, una relación elemental y de principio [*prinzipiell*] con todas las construcciones del mundo, no sólo las teoréticas, sino también las fácticamente históricas.

Sin embargo, la tesis de que la elaboración de una concepción del mundo no pertenece a la tarea de la filosofía es válida sólo si se presupone que la filosofía no se relaciona de forma positiva, ponente, con el ente, en tanto que tal o cual. ¿Cabe justificar la presuposición de que la filosofía, a diferencia de las ciencias, no se relaciona positivamente con el ente? ¿De qué ha de ocuparse la filosofía si no es con el ente, con aquello que es, así como también con la totalidad de lo que es? Lo que no es, claro está que es la nada. ¿Debe la filosofía, como ciencia absoluta, tener como tema la nada? ¿Qué puede haber además de la naturaleza, la historia, Dios, el espacio, el número? De todo lo nombrado, decimos, aunque en diferente sentido, que *es*. Lo llamamos ente. Nos comportamos respecto del ente, en relación, ya sea teórica ya sea práctica, con él. Además de este ente, *nada es* [*ist nichts*]. Quizá, además de los mencionados, ningún otro ente *es*, pero quizá *hay* [*es gibt*] todavía algo, que no *es*, pero que lo hay en un sentido que aún tenemos que determinar. Más aun: en definitiva, hay algo que *tiene que* haber para que se nos haga accesible el ente como ente y nos poda-
14 mos comportar respecto de él, algo que, sin duda, no es, | pero que debe haber para experimentar y comprender algo como el ente. Somos capaces de comprender al ente como tal sólo si entendemos algo como el *ser* [*Sein*]. Si no comprendiéramos, aunque de primeras de manera burda y no conceptual, qué quiere decir la efectividad [*Wirklichkeit*], nos permanecería oculto lo que es efectivo [*Wirkliches*]. Si no entendiéramos qué quiere decir realidad [*Realität*], nos sería inaccesible lo real [*Reales*]. Si no entendiéramos qué quiere decir vida y vitalidad [*Leben, Lebendigkeit*], no seríamos capaces de comportarnos respecto de lo vivo. Si no entendiéramos qué quiere decir existencia [*Existenz*] y existencialidad [*Existenzialität*], ninguno de nosotros mismos sería capaz de existir como Dasein. Si no entendiéramos qué quiere decir consistir [*Bestand*] y consistencia [*Beständigkeit*], serían opacas para nosotros las relaciones geométricas y numéricas que consisten. Debemos comprender «efectividad», «realidad», «vitalidad», «existencialidad», «consistencia» para poder comportarnos de manera positiva respecto de un determinado ente efectivo, respecto de algo real, con relación a algo vivo, respecto de algo existente o algo consistente. Debemos comprender el ser para estar en disposición de que se nos dé un

mundo que es, para existir en él y para que nuestro propio Dasein que es pueda ser. Debemos entender la efectividad *antes* de toda experiencia de lo efectivo. Respecto de la experiencia del ente, la comprensión de la efectividad o del ser en el más amplio sentido es, en un determinado sentido, *anterior* a dicha experiencia. La comprensión provisional del ser anterior a toda experiencia fáctica del ente no quiere decir, claro está, que tengamos que tener antes un concepto explícito de ser para experimentar teórica o prácticamente el ente. Debemos comprender el ser, ser que no puede ser ya denominado ente, ser que no puede aparecer como un ente entre los demás entes, pero que, sin embargo, debe darse y de hecho se da en la comprensión del ser [*Seinsverständnis*].

15 | § 3. *La filosofía como ciencia del ser*

Afirmamos, pues, que *el ser es el verdadero y el único tema de la filosofía*. Esto no es un descubrimiento nuestro, sino que es una forma de plantear el asunto que surgió en el comienzo de la filosofía, en la antigüedad, y obtuvo su desarrollo más grandioso en la *Lógica* hegeliana. Ahora afirmamos meramente que el ser es el verdadero y el único tema de la filosofía. Esto quiere decir, negativamente, que la filosofía no es *ciencia del ente*, sino del *ser*, o, como suena la expresión griega, *ontología*. Comprendemos esta expresión en el sentido más amplio posible y no con el significado que tiene, por ejemplo, de acuerdo con un sentido más restringido, en la escolástica o también, en la filosofía moderna, en Descartes o en Leibniz.

Exponer los problemas fundamentales de la filosofía no quiere decir, pues, más que fundamentar desde su raíz la afirmación de que la filosofía es la ciencia del ser y cómo es ella; o sea, probar la posibilidad y la necesidad de la ciencia absoluta del ser y demostrar su carácter en el transcurso de la investigación misma. La filosofía es la interpretación teórico-conceptual del ser, de su estructura y de sus posibilidades. Es ontológica. Por el contrario, la concepción del mundo es un conocimiento ponente del ente y una toma de postura ponente respecto del ente, no es ontológica, sino óntica. La elaboración de la concepción del mundo cae fuera del círculo de tareas de la filosofía, no porque la filosofía esté en una situación imperfecta y no esté todavía en disposición suficiente para dar una respuesta unánime y universalmente convincente a las cuestiones de una concepción del mundo, sino que la elaboración de la concepción del mundo cae fuera del círculo de tareas de la filosofía por-

que ésta no se refiere fundamentalmente al ente. No es por una carencia por lo que la filosofía renuncia a la tarea de la elaboración de la concepción del mundo, sino porque, en razón de una prerrogativa, trata de lo que toda posición del ente, también la propia de
16 la concepción del mundo debe *presuponer* ya | esencialmente. La distinción entre la filosofía científica y la filosofía de la concepción del mundo es insostenible, no porque —como pareció antes— la filosofía científica tiene como meta suprema la elaboración de la concepción del mundo y, por ello, tiene que ser superada por la filosofía de la concepción del mundo, sino porque el concepto de una filosofía de la concepción del mundo es absolutamente inconcebible; pues implica que la filosofía como ciencia del ser debe efectuar una determinada toma de postura respecto del ente y llevar a cabo una determinada posición del ente. El concepto de una filosofía de la concepción del mundo, incluso si se tiene sólo una comprensión aproximada del concepto de filosofía y de su historia, es un círculo cuadrado. Si uno de los miembros de la distinción entre filosofía científica y filosofía de la concepción del mundo es inconcebible, entonces también el otro tiene que quedar determinado de forma inapropiada. Una vez que se ha visto con claridad que la filosofía como concepción del mundo es imposible de raíz si ha de ser filosofía, ya no es necesario el adjetivo especificativo «científico» para calificar a la filosofía. Que lo es, se encuentra en su concepto. Cabe mostrar históricamente que, en lo fundamental, todas las grandes filosofías, desde la antigüedad, se han comprendido a sí mismas, más o menos explícitamente, como ontologías y en esa línea trabajaron. No obstante, puede también mostrarse que este trabajo fracasó siempre y por qué tenía fracasar. He ofrecido la prueba histórica de esto en mis cursos de los dos semestres anteriores sobre la filosofía antigua y la historia de la filosofía desde Tomás de Aquino hasta Kant*. No nos referiremos ahora a esta demostración histórica de la esencia de la filosofía; una demostración que tiene su carácter peculiar. Por el contrario, intentaremos, en la totalidad del curso, fundamentar la filosofía a partir de sí misma, en la medida en que es una obra de la libertad del hombre. La filosofía debe justificarse a partir de sí misma como ontología universal.

* Heidegger alude aquí a los cursos profesados en Marburgo durante el semestre de verano de 1926 y el de invierno de 1926-1927, recogidos en la edición de las obras completas (*Gesamtausgabe*, XXII: *Grundbegriffe der antiken Philosophie*; y XXIII: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, Vittorio Klostermann, Frankfurt). [*N. del T.*]

17 | Pero aún la proposición «la filosofía es la ciencia del ser» permanece como una pura afirmación. De forma análoga, la eliminación de la elaboración de una concepción del mundo del ámbito de tareas de la filosofía todavía no está justificada. Hemos aludido a la distinción entre filosofía científica y filosofía de la concepción del mundo para aclarar provisionalmente el concepto de filosofía y delimitarlo del concepto vulgar. Se llevó a cabo esa aclaración y esa delimitación con el fin de fundamentar la elección de los problemas fenomenológicos concretos que habían de considerarse primero y suprimir la apariencia de arbitrariedad en su elección.

La filosofía es ciencia del ser. Por filosofía entenderemos de ahora en adelante «filosofía científica» y nada más. De acuerdo con esto, todas las ciencias no filosóficas tienen como meta el ente, y ciertamente, de tal manera, que este se les presenta de antemano siempre como ente. Lo presuponen, es para ellas un *positum*. Toda proposición de las ciencias no filosóficas, también las de la matemática, son proposiciones positivas. Por ello decimos que todas las ciencias no filosóficas, a diferencia de la filosofía, son ciencias positivas. Las ciencias positivas tratan del ente, esto es, en cada caso de una determinada esfera, por ejemplo, de la naturaleza. Dentro de esta esfera distingue la investigación científica aun determinados círculos: la naturaleza como naturaleza no viva, como naturaleza físico-material y la naturaleza como naturaleza viva. El círculo de lo vivo se articula en determinados campos: el mundo vegetal, el mundo animal. Otra esfera del ente es el ente como historia, cuyos círculos son la historia del arte, la historia política, la historia de la ciencia y la historia de la religión. Otra esfera más del ente es el espacio puro de la geometría, que es abstraído a partir del espacio descubierto preteóricamente en el mundo circundante. El ente de estas esferas es conocido por nosotros, aunque nosotros no somos capaces, de pronto ni la mayoría de las veces, de distinguir unos de otros con claridad y nitidez. Pero sin duda siempre
18 podemos denominar, con una caracterización provisional, | que es suficiente en la práctica desde el punto de vista científico-positivo, al ente que cae dentro la esfera en cuestión. Podemos también facilitar siempre, a modo de ejemplo, un determinado ente de una determinada esfera. La partición efectiva de las esferas se llevó a cabo históricamente no de acuerdo con un plan preconcebido de un sistema de las ciencias, sino según los problemas fundamentales que en cada caso investigaban las ciencias positivas.

Podemos siempre, y con facilidad, traer ante nosotros y representarnos el ente de una determinada esfera. Podemos, como

se suele decir, pensar algo acerca de él. Pero ¿qué ocurre con el objeto de la filosofía? ¿Se puede representar algo así como el ser? ¿No nos mareamos al intentarlo? De hecho, estamos, de entrada, desconcertados y es como si pretendiésemos agarrar el vacío. Ente —esto es algo, una mesa, una silla, un árbol, el cielo, un cuerpo, unas palabras, una acción—. Un ente sí, ¿pero el ser? Lo mismo ocurre con la nada. Y nada menos que Hegel dijo: ser y nada son lo mismo. ¿Es la filosofía como ciencia del ser la ciencia de la nada? Debemos, al comienzo de nuestra consideración, confesar sin ningún recato ni disimulo que con «ser», de entrada, no podemos pensar nada. Por otra parte, afirmamos asimismo que pensamos el ser continuamente. Incontables veces decimos todos los días, tanto en alto como en silencio para nosotros mismos: esto o aquello *es* tal o cual, aquello *no es así*, eso *fue* o *será*. En cada uno de los usos de un verbo hemos ya pensado el ser y lo hemos comprendido. Entendemos inmediatamente que hoy es sábado, que el sol ha salido. Comprendemos [*verstehen*] el «es» que usamos al hablar pero no lo comprendemos conceptualmente [*begreifen*]. El sentido de este «es» nos permanece oculto. El comprender el «es» y, con ello, el ser en general es tan comprensible de suyo que pudo extenderse en la filosofía un dogma hasta hoy incontestado: el ser es el concepto más simple y el más comprensible de suyo; ni es capaz de
19 determinación | ni necesita de ella. Nos apoyamos en el sano sentido común del hombre. Pero siempre que se convierta al sano sentido común en la última instancia de la filosofía, debemos desconfiar de la filosofía. Hegel dice en *Sobre la esencia de la crítica filosófica en general*: «La filosofía es de acuerdo con su naturaleza algo esotérico, por sí misma ni está hecha para el pueblo ni es susceptible de ser adobada para él. Es filosofía únicamente porque se contrapone al entendimiento y, todavía más, al sentido común del hombre, que no es sino la visión limitada temporal y localmente de una generación de seres humanos; en relación con ésta, el mundo de la filosofía es en sí y por sí mismo un mundo trastocado [*verkehrte Welt*]»[1]. Las pretensiones y las pautas del sentido común humano carecen de toda validez y no representan ninguna instancia respecto de lo que es y de lo que no es la filosofía.

¿Y si el ser fuese el más complejo y oscuro de los conceptos? ¿Y si el ser se convirtiese en el concepto que constituyese la tarea más urgente de la filosofía, una tarea que ha de retomar siempre de forma renovada? Hoy, cuando se filosofa de un modo tan bárbaro

1. G. W. F. Hegel, *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt*, en *Sämtliche Werke* 1, ed. de Glockner, pp. 185 s.

y como poseídos por el baile de San Vito, como quizá en ningún otro período de la historia cultural de Occidente y hoy cuando, pese a todo, se produce por doquier un resurgir de la metafísica, se ha olvidado completamente lo que Aristóteles, en una de sus más importantes investigaciones, dijo en la *Metafísica*: Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νυν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενόν τί τὸ ὄν, τουτό ἐστι τίς ἡ οὐσία[2]. «Lo buscado desde antiguo, y ahora y siempre y aquello en lo que la investigación fracasa una y otra vez es qué es el ser». Si la filosofía es la ciencia del ser, entonces se sigue como cuestión inicial, final y fundamental de la filosofía: ¿Qué significa ser? ¿A partir de qué podemos comprender algo así como el ser? ¿Cómo es posible la comprensión del ser?

20 | § 4. *Las cuatro tesis sobre el ser y los problemas fundamentales de la fenomenología*

Antes de desarrollar estas cuestiones fundamentales, tenemos que familiarizarnos con las discusiones sobre el ser. A este fin, consideraremos, en la primera parte del curso, como problemas fenomenólogicos concretos particulares, algunas tesis características sobre el ser, que han sido formuladas en el transcurso de la historia occidental de la filosofía. Con ello no nos interesamos por las relaciones históricas de las investigaciones filosóficas, dentro de las cuales aparecieron estas tesis sobre el ser, sino por su contenido objetivo específico. Éste debe ser discutido críticamente, de modo que pasemos desde él hasta los problemas fundamentales de la ciencia del ser antes mencionados. La exposición de estas tesis nos familiarizará a la vez con el modo en que la fenomenología considera los problemas que se refieren al ser. Elegimos cuatro de tales tesis:

1. La tesis de Kant: El ser no es un predicado real.

2. La tesis de la ontología medieval (escolástica) que se remonta a Aristóteles: A la constitución del ser de un ente le pertenece el ser un qué [*Was-sein*] (*essentia*) y la subsistencia [*Vorhandensein*] (*existentia*).

3. La tesis de la ontología moderna: Los modos fundamentales del ser son el ser de la naturaleza (*res extensa*) y el ser del espíritu (*res cogitans*).

4. La tesis de la lógica en el más amplio sentido: Todo ente,

2. Aristóteles, *Metafísica*, Z 1, 1028 b 2 ss. [Existen varias traducciones españolas de la *Metafísica* de Aristóteles, la que debemos a V. García Yebra (Madrid, Gredos, 1970) recoge, junto a la versión española, el texto griego y la traducción latina de Moerbeke. (*N. del T.*)]

con independencia de su modo de ser, puede ser encarado mediante el «es»; el ser de la cópula.

A primera vista, estas tesis parecen elegidas arbitrariamente. Miradas de forma más pormenorizada, dependen unas de otras de un modo muy intrínseco. La consideración de lo mencionado en estas tesis lleva a la evidencia de que ellas no pueden ser propuestas
21 satisfactoriamente —ni siquiera como problemas— | mientras no se haya planteado la *cuestión fundamental* de toda la ciencia del ser y se la haya respondido: *la cuestión por el sentido del ser en general*. Esta cuestión debe ser tratada en la segunda parte del curso. La discusión de la cuestión fundamental acerca del sentido del ser en general y de las cuestiones que surgen a partir de esa cuestión constituye el conjunto total de los problemas fundamentales de la fenomenología en su sistemática y en su fundamentación. Por ahora sólo podemos caracterizar burdamente el círculo de estos problemas.

¿Por qué vía cabe penetrar en el sentido del ser en general? Si —como es habitual— se es dogmáticamente de la opinión de que el ser es el concepto más general y más simple, ¿no es la cuestión por el sentido del ser y la tarea de una aclaración de este concepto una pseudocuestión? ¿A partir de qué puede ser determinado y en qué se puede analizar?

Algo así como el ser se nos da en la comprensión del ser; en la comprensión del ser que subyace en todo comportamiento respecto del ente. Los comportamientos respecto del ente pertenecen, por su parte, a un determinado ente, aquel que somos nosotros mismos, el Dasein humano. A este pertenece la comprensión del ser que posibilita antes que nada todo comportarse respecto del ente. La comprensión del ser tiene ella misma el modo de ser del Dasein humano. Cuanto más originaria y adecuadamente determinemos este ente respecto de la estructura de su ser, es decir, lo determinemos ontológicamente, con mayor seguridad estaremos en disposición de captar, en su estructura, la comprensión del ser que pertenece al Dasein y con mayor claridad se podrá entonces plantear la cuestión: ¿Qué es lo que hace posible esta comprensión del ser en general? ¿A partir de qué, es decir, a partir de qué horizonte previamente dado comprendemos algo así como el ser?

El análisis de la comprensión del ser en relación con lo que es específico de ésta y con lo que es comprendido en ella o con su comprensibilidad presupone una analítica del Dasein orientada a ello. Ésta tiene la tarea de poner de relieve la constitución funda-
22 mental del Dasein humano y de | caracterizar el sentido del ser del Dasein. Como constitución originaria del ser del Dasein se muestra,

en la analítica ontológica del Dasein, la *temporalidad* [*Zeitlichkeit*]. La interpretación de la temporalidad lleva a una comprensión y conceptualización del tiempo más radicales de lo que fue posible hasta hoy en la filosofía. El concepto consabido y tradicional de tiempo tal como se ha conocido en la filosofía es sólo un derivado de la temporalidad como sentido originario del Dasein. Si la temporalidad constituye el sentido del ser del Dasein humano y si a la constitución del ser del Dasein pertenece la comprensión del ser, entonces asimismo esta comprensión del ser sólo puede ser posible sobre la base de la temporalidad. De aquí se sigue la perspectiva de una posible demostración de la tesis de que el tiempo es el horizonte a partir del cual se hace comprensible algo así como el ser. Interpretamos el ser a partir del tiempo (*tempus*). La interpretación es temporánea [*temporale*]. La problemática fundamental de la ontología como la determinación del sentido del ser a partir del tiempo es la *temporaneidad* [*Temporalität*].

Como dijimos: la ontología es la ciencia del ser. Pero el ser es siempre ser de un ente. De acuerdo con su esencia, el ser se distingue del ente. ¿Cómo comprender esta distinción entre el ser y el ente? ¿Cómo ha de fundamentarse su posibilidad? Si el ser mismo no es un ente, ¿cómo pertenece entonces al ente, puesto que el ente, y sólo él, *es*? ¿Qué quiere decir: el ser *pertenece* al ente? La respuesta correcta a esta cuestión es el presupuesto fundamental para plantear los problemas de la ontología entendida como la ciencia del ser. Tenemos que poder efectuar con claridad la distinción entre el ser y el ente para que algo así como el ser se convierta en tema de investigación. Ésta no es una distinción arbitraria, sino precisamente aquella mediante la que ganamos, ante todo, el tema de la ontología y, así, el de la filosofía misma. Sobre todo, es la distinción que constituye la ontología. La designamos como la *diferencia ontológica* [*ontologische Differenz*], es decir, como la sepa-
23 ración entre el ser y el ente. | Sólo al realizar esta distinción —χρίνειν en griego—, no la de un ente respecto de otro ente, sino la distinción entre el ser y el ente, entramos en el campo de la problemática filosófica. Sólo mediante este comportamiento crítico, nos mantenemos dentro del campo de la filosofía. Por ello la ontología, o la filosofía en general, es, a diferencia de las ciencias de los entes, la ciencia crítica o también la ciencia del mundo trastocado. Con esta distinción entre el ser y el ente y con la elección del ser como tema nos alejamos, de forma radical, del campo del ente. Lo superamos, lo transcendemos. Podemos llamar también a la ciencia del ser, en tanto que ciencia crítica, la *ciencia transcendental*. Al hacerlo así, no aceptamos sin más el concepto de transcendental de Kant, sino, más bien,

su sentido originario y su tendencia propia, oculta acaso también para Kant. Superamos al ente, para llegar hasta el ser. En esta superación del ente para llegar al ser, no ascendemos de nuevo hasta un ente que yazca, por así decir, detrás de los entes conocidos, como en un transmundo. La ciencia transcendental del ser no tiene nada que ver con la metafísica vulgar que trata de algún ente detrás de los entes conocidos, sino que el concepto científico de la metafísica es idéntico que el concepto de la filosofía en general: ciencia crítica, transcendental del ser, esto es, ontología. Se ve fácilmente que la diferencia ontológica puede aclararse y llevarse a cabo con precisión en la investigación ontológica sólo si el sentido del ser en general se ha traído a la luz explícitamente, esto es, sólo si se ha mostrado cómo la temporalidad hace posible que se distinga entre el ser y el ente. Sólo mediante esta consideración puede recibir la tesis kantiana de que el ser no es un predicado real su sentido originario y una fundamentación suficiente.

Todo ente es *algo*, es decir, tiene su *qué* y tiene un determinado *modo de ser*. En la primera parte del curso mostramos con ocasión
24 de la consideración | de la segunda tesis que la ontología antigua y medieval ha sostenido dogmáticamente como comprensible de suyo esta afirmación, que a todo ente le corresponde un qué y un modo de ser, *essentia* y *existentia*. Para nosotros surge la pregunta: ¿Se puede fundamentar a partir del sentido del ser mismo, esto es, temporáneamente, el porqué todo ente debe tener y puede tener un qué, un τί, y un modo posible de ser? ¿Pertenecen estas determinaciones, ser un qué [*Was-sein*] y modo de ser, comprendidas de forma suficientemente amplias, al ser mismo? ¿«Es» articulado el ser, de acuerdo con su esencia, mediante estas determinaciones? Con ello, estamos ante el *problema de la articulación fundamental del ser*, es decir, ante la cuestión acerca de la *necesaria pertenencia mutua* de *ser un qué* y del *modo de ser* y la *pertenencia de ambos en su unidad a la idea de ser en general*.

Todo ente tiene un modo de ser. La cuestión es, si este modo de ser en todos los entes tiene el mismo carácter —como la ontología antigua pretendió y en lo fundamental también la posteridad hasta hoy lo ha afirmado— o si se han de distinguir distintos modos de ser entre sí. ¿Cuáles son los modos de ser fundamentales? ¿Hay una multiplicidad? ¿Cómo es posible la variedad de modos de ser y cómo es comprensible a partir del sentido del ser en general? ¿Cómo podemos, a pesar de la variedad de los modos de ser, hablar de un concepto unitario de ser en general? Estas preguntas se reúnen en el *problema de las modificaciones posibles del ser y de la unidad de su multiplicidad*.

Todo ente, respecto del que nos comportamos, puede ser encarado y considerado, con independencia de su modo de ser específico, con: «es» tal o cual. El ser de un ente se nos aparece en la comprensión del ser. La comprensión es aquello que nos abre ante todo algo así como el ser o, como decimos nos lo revela [*erschliesst*]. «Hay» ser sólo en la específica revelación [*Erschlossenheit*], que caracteriza la comprensión del ser. Pero a la revelación de algo
25 lo llamamos la verdad. Éste es | el concepto apropiado de verdad, tal como ya en la antigüedad se puso de manifiesto. Hay ser sólo cuando hay revelación, esto es, cuando hay verdad. Sin embargo, hay verdad sólo cuando existe un ente, que abre, que revela, de suerte que pertenezca al modo de ser de este ente el revelar mismo. Tal ente somos nosotros mismos. El Dasein existe en la verdad. Al Dasein pertenece esencialmente un mundo abierto y a la vez por ello la apertura [*Aufgeschlossenheit*] de sí mismo. El Dasein es, según la esencia de su existencia, «en» la verdad y precisamente por esto, tiene la posibilidad de ser «en» la no verdad. Sólo hay ser si hay verdad, es decir, si existe el Dasein. Y sólo por eso el carácter de encarable que pertenece al ente no es sólo posible, sino, dentro de ciertos límites —dado por supuesto que exista el Dasein—, siempre necesario. Estos problemas de la relación entre el ser y la verdad los englobamos dentro del *problema del carácter de verdad del ser* (*veritas transcendentalis*).

Con esto hemos caracterizado los cuatro grupos de problemas, que constituyen el contenido de la segunda parte del curso: el problema de la diferencia ontológica, el problema de la articulación fundamental del ser, el problema de las posibles modificaciones del ser en su modo de ser, el problema del carácter de verdad del ser. A estos cuatro problemas fundamentales corresponden en la primera parte, las cuatro tesis previamente consideradas; con mayor precisión, se muestra, retrospectivamente a partir de la exposición de los problemas fundamentales en la segunda parte, que los problemas, con los que nos ocupamos previamente en la primera parte en la descripción de las tesis mencionadas, no son casuales, sino que desarrollan la sistemática intrínseca del problema del ser en general.

26 | § 5. *El carácter metódico de la ontología. Los tres componentes fundamentales del método fenomenológico*

La realización concreta de las investigaciones ontológicas en la primera y segunda parte nos descubre asimismo la forma y el modo en que estas investigaciones fenomenológicas se llevan a cabo. Esto

suscita la cuestión del carácter metódico de la ontología. De esta manera llegamos a la tercera parte del curso: el método científico de la ontología y la idea de la fenomenología.

El método de la ontología, es decir, el de la filosofía en general, se caracteriza por no tener nada en común con el método de ninguna otra ciencia, todas las cuales, en tanto que ciencias positivas, tratan del ente. Por otro lado, el análisis del carácter de verdad del ser muestra precisamente que también el ser asimismo se funda en un ente, a saber, el Dasein. Sólo hay ser si hay comprensión del ser, esto es, si existe el Dasein. Por consiguiente, este ente exige, en la problemática de la ontología, una preeminencia especial, que se pone de relieve en cada discusión de los problemas ontológicos fundamentales, sobre todo en la cuestión fundamental acerca del sentido del ser en general. La elaboración y la consideración de estas cuestiones exigen una analítica general del Dasein. La ontología tiene como disciplina fundamental la analítica del Dasein. En ello se funda asimismo el hecho de que la ontología no pueda fundamentarse de una forma puramente ontológica. Su posibilidad misma remite a un ente, esto es, a lo óntico: al Dasein. La ontología tiene un fundamento óntico. Esto lo ha mostrado una y otra vez la historia de la filosofía hasta hoy, y se expresa, por ejemplo, en lo que ya dijo Aristóteles: la ciencia primera, la ciencia del ser, es teología. En tanto que obra de la libertad del Dasein, las posibilidades y el destino de la filosofía están ligados a la existencia del hombre, esto es, a la temporalidad y, por ello, a la historicidad, y
27 ello en un sentido más originario que cualquier otra | ciencia. De manera que *la primera tarea* dentro de la dilucidación del carácter científico de la ontología es *mostrar su fundamento óntico* y el carácter de este fundar.

La *segunda* es la caracterización del modo de conocimiento que se lleva a cabo en la ontología como la ciencia del ser, esto quiere decir, la *elaboración de las estructuras metódicas de la distinción ontológico transcendental.* Ya en la antigüedad se vio que el ser y sus determinaciones subyacían en cierto modo a los entes, les precedían, eran algo πρότερον, algo anterior. La denominación terminológica para este carácter de la precedencia del ser respecto del ente es la expresión *a priori, la aprioridad,* el ser previo. Como *a priori,* el ser es anterior a los entes. Hasta hoy no se ha aclarado el sentido de este *a priori,* es decir, el sentido de lo anterior y su posibilidad. No se ha preguntado por qué las determinaciones del ser y el ser mismo deben tener este carácter de algo anterior y cómo es posible tal anterioridad. La anterioridad es una determinación temporal, pero una prioridad tal que no yace en el orden

temporal del tiempo, que medimos con el reloj, sino una anterioridad que pertenece al «mundo trastocado». De ahí que la anterioridad que caracteriza al ser sea entendida como posterioridad por el entendimiento vulgar. Sólo la interpretación del ser a partir de la temporalidad puede poner en claro por qué y cómo va unida al ser este carácter de anterioridad, la aprioridad. El carácter apriorístico del ser y de todas las estructuras del ser exigen, pues, un modo de acceso al ser y una forma de experiencia del ser determinados: *El conocimiento apriorístico.*

Los componentes fundamentales que pertenecen al conocimiento apriorístico constituyen lo que llamamos *fenomenología.* La fenomenología es el título para el método de la ontología, es decir, de la filosofía científica. Fenomenología es, si la entendemos co-
28 rrectamente, el concepto de un método. De ahí que | se excluya de antemano que exprese determinadas tesis con contenido específico sobre el ente y que defienda, por así decir, un punto de vista.

No quiero entrar aquí ahora en qué concepciones de la fenomenología son hoy corrientes; concepciones inspiradas en parte por la fenomenología misma. Nos ocuparemos sólo de un ejemplo. Se dice que mi trabajo filosófico es fenomenología católica. Probablemente porque soy de la convicción de que también pensadores como Tomás de Aquino o Duns Scoto han entendido algo de filosofía, quizá más que los modernos. El concepto de fenomenología católica es, sin embargo, aun más absurdo que el concepto de una matemática protestante. La filosofía como ciencia del ser se distingue en su metodología esencialmente de todas las demás ciencias. La distinción metodológica entre matemática y filología clásica no es tan grande como la distinción entre matemáticas y filosofía o filología y filosofía. La separación entre las ciencias positivas, a las que pertenecen la filología y las matemáticas, y la filosofía no puede ser estimada cuantitativamente. En la ontología, el ser debe ser entendido y conceptualizado mediante el método fenomenológico, del que cabe decir que la fenomenología lo ha traído hoy ciertamente a la vida, pero lo que la fenomenología busca y pretende ya estuvo vivo desde el comienzo en la filosofía occidental.

El ser debe ser comprendido y tematizado. El ser es en cada caso el ser de un ente y, por consiguiente, es accesible, de entrada, sólo partiendo de un ente. Por esta razón, la mirada fenomenológica debe dirigirse a un ente, pero de tal manera que el ser de ese ente pueda ponerse en descubierto y quepa llegar a una posible tematización. La comprensión del ser, esto es, la investigación ontológica se dirige primero y necesariamente al ente, pero después *se*
29 *aleja, de algún modo, de ese ente* y | *se vuelve al ser de ese ente.* El

componente fundamental del método fenomenológico, en el sentido de reconducción de la mirada inquisitiva desde el ente comprendido ingenuamente hasta el ser, lo designamos como *reducción fenomenológica.* Adoptamos así un término central de la fenomenología de Husserl, valiéndonos de la expresión pero no de su contenido. *Para Husserl* la reducción fenomenológica, que por primera vez elaboró de forma expresa en las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), es el método de la reconducción de la mirada fenomenológica desde la actitud natural propia del hombre que vive en el mundo de las cosas y de las personas hasta la vida transcendental de la conciencia y sus vivencias noético-noemáticas, en las cuales se constituyen los objetos como correlatos de la conciencia. *Para nosotros* la reducción fenomenológica significa la reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente hasta la comprensión del ser de ese ente (proyectada sobre el modo de su estar develado [*Unverborgenheit*]). Al igual que cualquier otro método científico, la fenomenología crece y se modifica en virtud de los progresos sobre los temas investigados que con su ayuda se efectúan. El método científico nunca es una técnica. Tan pronto como se convierte en una, decae de su propia esencia.

La reducción fenomenológica como vuelta de la mirada desde un ente al ser no es, sin embargo, el único, ni siquiera el principal de los componentes fundamentales del método fenomenológico. Pues esta vuelta de la mirada desde el ente al ser exige a la vez el positivo acto de dirigirse al ser mismo. La mera desviación es sólo un comportamiento metodológico negativo que ha de ser completado, no sólo mediante otro positivo, sino que expresamente precisa de un dirigirse al ser, es decir, de una conducción. El ser no es tan accesible como el ente, no nos encontramos con facilidad frente a él, sino que, como se mostrará, debe siempre ser traído bajo la mirada en una libre proyección [*Entwurf*]. Designamos este pro-
30 yectar | un ente, dado previamente, sobre su ser y sus estructuras como la *construcción fenomenológica.*

Pero tampoco se agota con ella el método de la fenomenología. Hemos visto que toda proyección del ser se realiza en un dejar atrás reductivo al ente. La consideración del ser tiene su comienzo a partir del ente. Evidentemente este comienzo está determinado por la experiencia fáctica del ente y el círculo de sus posibles experiencias que siempre pertenecen a un Dasein fáctico, es decir, a un lugar histórico de una investigación filosófica. No ocurre que siempre y para cualquiera todos los entes y todos los dominios específicos del ente sean accesibles en la misma manera; e, incluso si los

entes son accesibles dentro del ámbito de la experiencia, todavía permanece la cuestión de si, dentro de la experiencia ingenua y vulgar se han comprendido convenientemente en su modo específico de ser. Porque el Dasein, de acuerdo con su propia existencia, es histórico, son variables las posibilidades de acceso a los entes y son diversos los modos de interpretación de esos entes en diferentes momentos históricos. Un vistazo a la historia de la filosofía muestra que muy pronto numerosas esferas del ente fueron descubiertas: naturaleza, espacio, alma, y que, sin embargo, no pudieron ser comprendidas en su específico ser. Ya en la antigüedad se puso de manifiesto un concepto promedio [*Durchschnittsbegriff*] del ser, que se aplicó a la interpretación de todos los entes de las diferentes esferas del ser y de sus modos de ser, sin que el ser mismo en su estructura específica se convirtiese expresamente en problema. Así Platón vio muy bien que el alma y su logos es un ente distinto que el ente sensible. Pero no fue capaz de separar el modo específico de ser de este ente frente al modo de ser de cualquier otro ente o del no ente, sino que para él, al igual que para Aristóteles y la posteridad hasta Hegel, todas las diferencias ontológicas se reunieron en
31 un concepto promedio del ser. | Incluso la investigación ontológica, que nosotros ahora realizamos, está determinada mediante su lugar histórico y, por ello, mediante ciertas posibilidades de acceso a los entes y mediante la superación de la filosofía precedente. El elenco de conceptos fundamentales filosóficos aportados por la tradición filosófica es hoy todavía tan influyente que ese influjo de la tradición difícilmente puede ser sobrestimado. Por ello ocurre que toda exposición filosófica, incluso la más radical, que intenta comenzar desde el principio, está penetrada enteramente por conceptos tradicionales, y, por consiguiente, por horizontes y perspectivas tradicionales que no podemos afirmar, como evidente de suyo, que hayan surgido auténtica y originariamente del ámbito del ser y de la comprensión del ser, que pretenden comprender. Por ello pertenece necesariamente a la interpretación conceptual del ser y de sus estructuras, esto es, a la construcción reductiva del ser, una *destrucción,* esto es, una deconstrucción [*Abbau*] crítica de los conceptos tradicionales, que, al comienzo, deben ser necesariamente empleados, que los deconstruya hasta las fuentes a partir de las que fueron creados. Sólo mediante la destrucción puede la ontología asegurarse fenomenológicamente la autenticidad de sus conceptos.

Estos tres componentes fundamentales del método fenomenológico, reducción, construcción y destrucción, se pertenecen mutuamente y deben ser fundamentados en su pertenencia mutua. La construcción de la filosofía es necesariamente destrucción, es decir,

una deconstrucción de lo transmitido llevada a cabo mediante un regreso a la tradición, que no significa una negación de ella ni un prejuicio que considere que la tradición no es nada, sino, por el contrario, una apropiación positiva de ella. Dado que la destrucción pertenece a la construcción, el conocimiento filosófico es, según su esencia, a la vez, un conocimiento histórico en cierto sentido. Lo que se llama «historia de la filosofía» pertenece al concepto de filosofía como ciencia, al concepto de investigación fenomenológica. La historia de la filosofía no es un apéndice caprichoso en
32 los estudios filosóficos que proporciona la ocasión | para cómodos y fáciles temas para los exámenes de estado o para echar un vistazo a cómo eran las cosas antes, sino que el conocimiento histórico-filosófico es, en sí mismo, un conocimiento, y el modo específico del conocer histórico en la filosofía se distingue, por su objeto, de cualquier otro conocimiento histórico científico.

El método así delineado de la ontología permite una caracterización de la idea de la fenomenología como procedimiento científico de la filosofía. A la vez ganamos la posibilidad de delimitar de forma más concreta el concepto de la filosofía. De esta manera volveremos de nuevo, en la tercera parte, al comienzo de este curso.

§ 6. *Esbozo del curso*

El proceso de pensamiento del curso se articula en tres partes.

Primera Parte: Discusión fenomenológica crítica de algunas tesis tradicionales sobre el ser.

Segunda Parte: Las cuestiones ontológicas fundamentales por el sentido del ser en general. Las estructuras fundamentales y los modos fundamentales del ser.

Tercera Parte: El método científico de la ontología y la idea de la fenomenología.

La primera parte se divide en *cuatro capítulos:*

1. La tesis de Kant: El ser no es un predicado real.

2. La tesis, que se remonta a Aristóteles, de la ontología medieval: Al ser de un ente le pertenece el ser un qué [*Wassein*] (*essentia*) y la subsistencia [*Vorhandensein*] (*existentia*).

3. La tesis de la ontología moderna: Los modos fundamentales del ser son el ser de la naturaleza (*res extensa*) y el ser del espíritu (*res cogitans*).

33 | 4. La tesis de la lógica: Todo ente puede, con independencia de su peculiar modo de ser, ser encarado y considerado mediante el «es». El ser de la cópula.

La segunda parte se divide, por consiguiente, *en cuatro*:

1. El problema de la diferencia ontológica (la distinción del ser y el ente).
2. El problema de la articulación fundamental del ser (*essentia, existentia*).
3. El problema de las posibles modificaciones del ser y de la unidad de su multiplicidad.
4. El carácter de verdad del ser.

También la tercera parte se divide en *cuatro capítulos*:

1. El fundamento óntico de la ontología y la analítica del Dasein como ontología fundamental.
2. La aprioridad del ser y la posibilidad y la estructura del conocimiento apriorístico.
3. Los componentes fundamentales del método fenomenológico: Reducción, construcción, destrucción.
4. La ontología fenomenológica y el concepto de filosofía.

35

| Primera Parte

DISCUSIÓN FENOMENOLÓGICO-CRÍTICA DE ALGUNAS TESIS TRADICIONALES SOBRE EL SER

Capítulo Primero

LA TESIS DE KANT: EL SER NO ES UN PREDICADO REAL

§ 7. *El contenido de la tesis kantiana*

Kant expone su tesis de que el ser no es un predicado real en dos lugares. La primera vez en un pequeño escrito, *El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios* (1763). Esta obra pertenece a la llamada época precrítica de Kant, esto es, la época anterior a la *Crítica de la razón pura* (1781). Se divide en tres partes. Nuestra tesis es tratada en la primera, que expone las cuestiones fundamentales y se articula en cuatro meditaciones: primera, «de la existencia [*Dasein*] en general»; segunda, «de la posibilidad intrínseca en cuanto que presupone una existencia»; tercera, «de la existencia absolutamente necesaria»; cuarta, «fundamento de una demostración de la existencia de Dios».

Posteriormente Kant expone la tesis en la *Crítica de la razón pura* (1781, ^{2}1787) y, más en concreto, en la «lógica transcendental». Citaremos en adelante según la segunda edición (B). La lógica transcendental o, como también podríamos decir, la ontología de la naturaleza, se divide en dos secciones: la «analítica transcendental» y la «dialéctica transcendental». Dentro de esta, en el segundo libro, capítulo tercero, cuarta sección (B 620 ss.), Kant considera de nuevo la tesis que expuso en *El único fundamento*. La sección se titula: «De la imposibilidad de una demostración ontológica de la existencia de Dios».

36 | En ambos lugares, en *El único fundamento* y en la *Crítica*, la tesis es considerada en el mismo sentido. Para esta exposición, que a propósito llevaremos a cabo minuciosamente, nos referiremos a ambos escritos. Los citaremos abreviadamente como *El único fundamento* y *Crítica*; al primero de acuerdo con la edición de Ernst Cassirer. Antes de caracterizar la tesis kantiana, describamos brevemente el contexto en el que se expone en ambos lugares.

Pero antes es preciso una observación terminológica general.

Kant habla, como muestra el título, *El único fundamento*, de la demostración de la *existencia* [*Dasein*] *de Dios*. Asimismo habla de la *existencia de las cosas* fuera de nosotros, de la *existencia de la naturaleza*. Este concepto de existencia [*Dasein*] corresponde, en Kant, al término escolástico *existentia*. Por ello, Kant a menudo usa, en vez de «*Dasein*», la expresión «existencia» [*Existenz*], «efectividad» [*Wirklichkeit*]. En cambio, nuestro uso terminológico es distinto y, como se verá, está fundado objetivamente. Lo que Kant denomina *Dasein* o *Existenz* y lo que la escolástica llama *existentia*, lo designaremos terminológicamente con la expresión «subsistencia» [*Vorhandensein* o *Vorhandenheit*]. Es la denominación del modo de ser de las cosas naturales, en el más amplio sentido de la palabra. La elección de esta expresión deberá justificarse, a lo largo del curso, a partir del sentido específico del modo de ser que exige las expresiones «subsistente» y «subsistencia». Husserl se une a la terminología de Kant y usa también la expresión «*Dasein*» en el sentido de subsistencia. La palabra «Dasein», por el contrario, no designa para nosotros, como para Kant, el modo de ser de las cosas naturales, no designa en modo alguno un modo de ser, sino un determinado ente, el que somos nosotros mismos, el *Dasein humano*. Somos, cada uno de nosotros, un Dasein. Este ente, el Dasein, tiene, como todos los entes, un modo de ser específico. En nuestra terminología designamos el modo de ser del *Dasein* como *existencia* [*Existenz*] y hay que observar que la existencia o la expresión «el *Dasein* existe» no es la única determi-
37 nación de la forma de ser | de nosotros mismos. Llegaremos a conocer una triple determinación, que, sin duda, arraiga, en un sentido específico, en la existencia. Para Kant y para la escolástica la existencia es el modo de ser de las cosas naturales; para nosotros, por el contrario, es el modo de ser del Dasein. De acuerdo con esto, se puede decir, por ejemplo: un cuerpo nunca existe, sino que siempre subsiste. En cambio, el Dasein, cada uno de nosotros mismos, nunca subsiste, sino que el Dasein existe. Pero Dasein y cuerpos, tanto si existen como si son subsistentes, son entes. Por consiguiente, no todo ente es subsistente, pero tampoco todo lo que no es subsistente es ya un no-ente, sino que puede existir o, como veremos todavía, consistir [*bestehen*] o ser de otra manera de ser.

Debe distinguirse con nitidez el concepto kantiano o escolástico de *realidad* tanto del concepto kantiano de existencia, en el sentido de subsistencia, como modo de ser de las cosas, como de la subsistencia en nuestra propia terminología. Lo mismo en Kant que en la escolástica, a la que sigue, esta expresión no quiere decir lo

que hoy comúnmente se entiende bajo el concepto de realidad cuando, por ejemplo, se habla de la realidad del mundo exterior. En el uso lingüístico actual realidad significa lo mismo que efectividad, que existencia [*Existenz* o *Dasein*] en el sentido de subsistencia. Como veremos, el concepto kantiano de realidad es totalmente distinto. De su comprensión depende la comprensión de la tesis: el ser no un predicado real.

Antes de adentrarnos en la interpretación de esta tesis, es preciso señalar brevemente el contexto en el que aparece. Este contexto salta a la vista ya en el título del primer escrito mencionado y también en el título de la sección correspondiente de la *Crítica de la razón pura.* Se trata de la demostración de la existencia [*Dasein*, *Existenz*], de la efectividad y, como nosotros decimos: de la subsistencia de Dios. Estamos ante el hecho extraño de que Kant exponga el concepto más general del ser allí donde trata de la cognosci-
38 bilidad de un ente muy determinado, | de Dios. Pero para quien conozca la historia de la filosofía (ontología), este hecho, lejos de serle extraño, le pone de relieve cómo Kant se inserta directamente en la gran tradición de la ontología antigua y escolástica. Dios es el ente supremo, *summum ens*, el ser perfectísimo, *ens perfectissimum*. Lo que *es* perfectísimo, es, evidentemente, lo más apropiado, en tanto que ente ejemplar, para que quepa extraer de él la idea de ser. Dios no es sólo el ejemplo ontológico fundamental para el ser de un ente, sino a la vez la causa originaria de todos los entes. El ser de los entes no divinos, de los entes creados, debe entenderse a partir del ser del ente supremo. Por ello no es un azar que la ciencia del ser en un sentido importante se oriente al ente *qua* Dios. Esto es así hasta tal punto que ya Aristóteles a la πρώτη φιλοσοφία, a la filosofía primera, la llamó θεολογία[1]. Hay que observar que este concepto de teología nada tiene que ver con el concepto contemporáneo de teología cristiana, tomada como ciencia positiva. Con ella sólo tiene en común el nombre. Esta orientación de la ontología hacia la idea de Dios fue de una importancia decisiva para la historia subsiguiente de la ontología y para su destino. Aquí no hemos de tratar acerca de la justificación de esta orientación. Es suficiente con saber que el hecho de que Kant expusiera el concepto de ser o de existencia en el contexto de la posibilidad del conocimiento de Dios no tiene nada de casual. Más exactamente, se trata para Kant del problema de la posibilidad de la demostración de Dios llamada por él, por primera vez, ontológica. Una vez más, aquí se hace patente el hecho notable de que siempre, tanto en la filosofía pre-

1. Aristóteles, *Metafísica*, E, 1, 1026 a 19; K 7, 1064 b 3.

kantiana como también en la postkantiana y en su grado máximo en Hegel, el problema del ser en general ha estado unido estrechamente al problema de Dios, o sea, a la determinación de su esencia
39 y a la demostración de su | existencia. En dónde se funda esta notable relación, que, de entrada, ciertamente no es comprensible por sí misma, es algo que no podemos explicar ahora, pues nos obligaría a exponer los fundamentos de la filosofía y de la metafísica antiguas. El hecho se da también en Kant y es la demostración, en principio totalmente extrínseca, de que el planteamiento de la cuestión en Kant sigue aún dentro de los cauces de la metafísica tradicional. Kant trata en el lugar mencionado de la posibilidad de la demostración ontológica de Dios. Ésta tiene la peculiaridad de que intenta, a partir del *concepto* de Dios, concluir su existencia [*Dasein* o *Existenz*]. En opinión de Kant, la ciencia filosófica que intenta decir algo sobre el ente dogmáticamente, a partir puramente de conceptos, es la ontología, o dicho de forma tradicional, la metafísica. Por ello, Kant llama a esta demostración, a partir del concepto de Dios, la prueba ontológica; en la que ontológico quiere decir tanto como dogmático, metafísico. El propio Kant no negó la posibilidad de la metafísica, sino que buscó precisamente una metafísica científica, una ontológica científica, cuya idea determinó como un sistema de filosofía transcendental.

La prueba ontológica ya era antigua. Usualmente se la suele remontar hasta Anselmo de Canterbury (1033-1109). Anselmo presenta su demostración en el pequeño tratado *Proslogium seu alloquium de Dei existentia*. En el capítulo tercero se presenta el núcleo peculiar de la demostración: *Proslogium de Dei existentia*. En la bibliografía, a esta demostración se la denomina a menudo demostración escolástica de la existencia de Dios. Esta expresión es inadecuada ya que, en muchos casos, fue precisamente la escolástica medieval la que discutió la validez y el carácter concluyente de esta demostración de Dios. No fue Kant, sino Tomás de Aquino quien primero rechazó la validez de esta demostración, mientras que Buenaventura y Duns Escoto aceptaron la demostración. Pero la negación kantiana de la posibilidad de la demostración ontológica de Dios es más radical y más fundamental que la que da Tomás.

40 | Lo característico de este argumento estriba en que, a partir del concepto de Dios, se concluye su existencia. Al concepto, a la idea de Dios, le pertenece la determinación de que es el ente más perfecto, *ens perfectissimum*. El ente más perfecto es aquel al que no le puede faltar ninguna determinación positiva y al que le corresponde toda determinación positiva en un modo infinitamente perfecto. El ente más perfecto, que es como pensamos concep-

tualmente a Dios, no puede carecer de ninguna determinación positiva. Por consiguiente, toda falta está excluida del concepto de este ente. A la perfección del *ente* más perfecto pertenece evidentemente también, e incluso ante que nada, que *es*, su existencia. De no existir, Dios no sería *lo que* es según su esencia: lo más perfecto. Del concepto de Dios se sigue que Dios existe. La demostración dice: Si se piensa en Dios según su esencia, es decir, según su concepto, entonces se debe pensar, a la vez, su existencia. La cuestión surge sin más: ¿De que tengamos que *pensar* a Dios existiendo, se sigue su existencia? No vamos a entrar aquí en el origen de esta demostración, que, más allá de Anselmo, se remonta a Boecio y a Dionisio Areopagita, es decir al neoplatonismo; tampoco nos adentraremos en las distintas variaciones y tomas de posición que se han dado en la historia de la filosofía. Sólo queremos caracterizar de pasada la de Tomás de Aquino porque es apropiada para poner de relieve, por contraposición, en toda su fuerza el rechazo kantiano.

Tomás de Aquino expone y critica la posibilidad del argumento ontológico de la existencia de Dios, que él todavía no llama así, en cuatro lugares: primero, en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, *In Sent.* I, dist. 3, q. 1, a. 2 ad 4; segundo, en la *Summa Theologia*, I q. 2. a. 1; tercero, en la *Summa contra gentiles*, I, caps. 10-11; cuarto, en el *De veritate*, q. 10, a. 12. Este último contiene la exposición más clara. En este lugar plantea Tomás la cuestión: *utrum deum esse sit per se notum menti humanae,*
41 *sicut prima principia demonstrationis,* | *quae non possunt cogitari non esse*; «si Dios es conocido por sí mismo y en sí mismo por el entendimiento humano, como los primeros principios de la demostración (principio de identidad, principio de contradicción) que no pueden pensarse como no siendo». Tomás pregunta: ¿conocemos, con ayuda del concepto de Dios, según el cual no puede no existir, su existencia? En la sección diez afirma: *Ad hoc autem quod sit per se notum, oportet quod nobis sit cognita ratio subjecti in qua concluditur praedicatum.* Al igual que en la tesis kantiana «el ser no es un predicado real», también en la exposición tomista aparece algo así como el predicado. «Para que algo sea conocido en sí, sea comprensible por sí mismo, sólo es necesario que el predicado, lo que se dice del ente en cuestión, sea de *ratione subjecti*, del concepto del sujeto. *Ratio* quiere decir tanto como *essentia* o *natura* o como todavía hemos de ver, realidad. En ese caso el sujeto no puede ser pensado sin lo que se mienta en el predicado. Sin embargo, para que tuviéramos un conocimiento como el que después Kant llamó conocimiento analítico, es decir, para que pudiéramos tomar inmediatamente de la esencia de una cosa sus determinacio-

nes, sería necesario que nos fuera conocida la *ratio subjecti*, o sea, el concepto de la cosa. Por lo que respecta a la demostración de la existencia de Dios, esto quiere decir que nos debería ser evidente el concepto de Dios, esto es, su esencia total. *Sed quia quidditatis Dei non est nobis nota, ideo quoad nos Deum esse non est per se notum, sed indiget demonstratione. Ideo nobis necessarium est, ad hoc cognoscendum, demonstrationes habere ex effectibus sumptas.* Pero, dado que la *quidditas*, lo que Dios es, su quididad [*Washeit*], su esencia [*Wesen*], no nos es conocida —esto es, para nosotros, Dios no es transparente en su esencia—, resulta necesario una demostración a partir de la experiencia de lo creado por Él. Por esta razón, la demostración de la existencia de Dios a partir de su concepto carece de la suficiente fundamentación del punto de partida, a saber, del concepto.

42 | Según Tomás de Aquino, la prueba ontológica de la existencia Dios es imposible porque, partiendo de nosotros mismos, no somos capaces de exponer el concepto puro de Dios de una forma tal que mostremos la necesidad de su existencia. Veremos que Kant critica el argumento ontológico de la existencia de Dios en otro punto, ataca el auténtico nervio de la demostración y, así, desarma realmente la demostración por vez primera.

Para ver más claramente el punto de ataque de la crítica kantiana a la prueba ontológica de la existencia de Dios, pongamos esta prueba en la disposición formal de un silogismo.

Premisa mayor: De acuerdo con su concepto, Dios es el ente más perfecto.

Premisa menor: Al concepto de ente más perfecto pertenece la existencia.

Conclusión: Por tanto, existe Dios.

Kant no discute ni que, de acuerdo con su concepto, Dios sea el ente más perfecto ni tampoco la existencia de Dios. Respecto de la forma del silogismo, esto quiere decir que Kant acepta la premisa mayor y la conclusión de la demostración. Si ataca, empero, la demostración, el ataque sólo puede referirse a la premisa menor, que dice: al concepto del ente más perfecto pertenece la existencia. La tesis de Kant, cuya interpretación fenomenológica convertiremos en nuestro tema, no es más que la negación por razones fundamentales de la posibilidad de lo afirmado en la premisa menor de la prueba ontológica de la existencia de Dios. La tesis de Kant: el ser [*Sein*] o la existencia [*Dasein*] no es un predicado real, no afirma sólo que al concepto del ente más perfecto no puede pertenecerle la existencia o que no podemos conocerla como perteneciente a él (Tomás), sino que la tesis va más allá. Dice fundamentalmente que

algo como la existencia no pertenece en absoluto a la determinación de un concepto.

Es preciso mostrar primero cómo fundamenta Kant su tesis. Con esto se hará claro por sí mismo cómo explica Kant el concepto
43 | de existencia [*Existenz* y *Dasein*], lo que llamamos nosotros subsistencia.

La primera parte de la obra *El único fundamento* se divide en cuatro meditaciones, de las cuales la primera trata «de la existencia en general». En ella se consideran tres tesis o cuestiones: Primero, «la existencia no es un predicado o determinación de cosa alguna»; segundo, «la existencia es la posición absoluta de una cosa y por ello se distingue de cualquier otro predicado, que, como tal, se pone en una cosa siempre de un modo meramente relativo»; tercero, «¿Puedo decir acaso que en la existencia hay más que en la mera posibilidad?»

La primera proposición «la existencia no es un predicado o determinación de cosa alguna» es la caracterización negativa de la esencia de la existencia. La segunda proposición determina positivamente el sentido ontológico de la existencia: la existencia igual a posición absoluta. La pregunta mencionada en tercer lugar toma partido respecto a una interpretación contemporánea del concepto de existencia, tal como la que ofrecía Wolff o su escuela, de acuerdo con la cual, la existencia, significa *complementum possibilitatis*, la efectividad de una cosa, o su existencia, es el complemento de su posibilidad.

Una consideración más concisa de las mismas tesis se encuentra en la *Crítica de la razón pura*[2]. La primera proposición del *El único fundamento* coincide con la proposición en la *Crítica* que elegimos como formulación de la primera tesis y que suena completa así: «Evidentemente el ser no es un predicado real, es decir, no es un concepto de algo que pudiera añadirse al concepto de una cosa». A esta proposición le sigue otra que determina positivamente la esencia del ser o la existencia y se corresponde igualmente con la segunda proposición de *El único fundamento*: El ser «es meramente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas». No se distingue, en principio, entre el ser en general y la existencia.

44 | Ante todo, ¿qué quiere decir la *tesis negativa*: el ser no es un predicado real, o, como dice también Kant, no es un predicado de una cosa? El ser no es un predicado *real* significa que no es un predicado de una *res*. No es un predicado en absoluto, sino mera

2. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [*Crítica de la razón pura*], ed. de R. Schmidt en la editorial F. Meiner, B 626 ss.

posición. ¿Podemos decir que la existencia no es un predicado? Predicado significa lo afirmado en una proposición enunciativa (juicio). Sin embargo, la existencia es ciertamente afirmada cuando digo «Dios existe» o, en nuestra terminología, «la montaña subsiste». Aquí se *afirma* la subsistencia y el existir. Así lo parece y Kant mismo señala: «Esta proposición [la existencia no es un predicado de ninguna cosa] parece extraña y contradictoria, sin embargo, es indudablemente cierta»[3].

¿Qué decir sobre la cuestión de si la existencia es afirmada o no, de si es o no un predicado? ¿Cómo determina Kant la esencia de la predicación? El concepto formal de proposición enunciativa es, según Kant, la unión de algo con algo. La acción principal del entendimiento es, para Kant, el «yo uno». Esta caracterización de la esencia de la proposición enunciativa es una determinación puramente formal o, como dice también Kant, una característica lógico-formal en la que se prescinde de *qué* se une con qué. Todo predicado es, en cada caso, algo determinado, algo material. Ahora bien, la lógica formal tematiza solamente la forma de la predicación en general, relación, unión, separación. Como se dice, en ella se desatiende el contenido quiditativo tanto del predicado como el del sujeto. Se trata de una caracterización lógica de la proposición enunciativa atendiendo a su forma más vacía, o sea, una caracterización formal como relación de algo con algo o unión de ambos.

Si nos orientamos de esta manera hacia el concepto lógico-formal de la predicación, del predicado, no podríamos decidir todavía si la existencia es un predicado. Pues la existencia tiene un
45 determinado contenido, dice algo. | Por consiguiente, se debe preguntar con mayor precisión: ¿Es la existencia un predicado real o, como dice, Kant abreviadamente, una *determinación*? La determinación, dice Kant, es un predicado que se añade *al* concepto del sujeto y lo aumenta. La determinación, el predicado, no puede estar ya contenido en el concepto. La determinación es un predicado real que aumenta la cosa, *res*, en su contenido. Este concepto de real y de realidad debe ser fijado desde el principio si queremos comprender correctamente la tesis de Kant de que la existencia no es un predicado real, es decir, no es una determinación del contenido quiditativo de una cosa. El concepto de realidad y el de real no tienen en Kant el significado que hoy se les da mayoritariamente cuando se habla de

3. I. Kant, *Beweisgrund*, en *Immanuel Kants Werke* 2, ed. de E. Cassirer, p. 76. [Existe una tradución española de *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demostration des Daseins Gottes*, que llevó a cabo J. M.ª Quintana Cabanas (I. Kant, *Sobre Dios y la religión*, Zeus, Barcelona, 1972). El texto citado se encuentra en la página 69 de dicha edición. (*N. del T.*)]

la realidad del mundo externo o del realismo epistemológico. Realidad no quiere decir efectividad o existencia o subsistencia. No se identifica con la existencia, si bien es cierto que Kant usa el concepto de «realidad objetiva» como idéntico a existencia.

El significado kantiano de la expresión «realidad» es el correspondiente al sentido literal de este término. En cierta ocasión, Kant traduce muy adecuadamente realidad como índole [*Sachheit*], determinación de la cosa [*Sachbestimmtheit*)[4]. Real es lo que pertenece a la cosa. Cuando Kant habla de la *omnitudo realitatis*, de la totalidad de las realidades, quiere decir con ello no la totalidad de los entes subsistentes, efectivos, sino, por el contrario, la totalidad de las determinaciones quiditativas posibles, la totalidad de los contenidos objetivos, de las esencias, de las cosas posibles. Por consiguiente, *Realitas* es equivalente a la expresión de Leibniz *possibilitas*, posibilidad. Las realidades son los contenidos quiditativos de las cosas posibles, con independencia de si son o no efectivas, en nuestro sentido moderno, de si son reales o no. El concepto de realidad es equivalente al concepto de la ἰδέα platónica como lo que se comprende de un ente, cuando pregunto: τί ἐστι, *¿qué* es
46 este ente? Entonces | se me da la respuesta del contenido quiditativo de la cosa, lo que la escolástica designa con *res*. Directamente la terminología kantiana remite al uso lingüístico de Baumgarten, un discípulo de Wolff. Kant repetidas veces ha profesado sus lecciones refiriéndose al *Compendium* de metafísica, esto es, de ontología, de Baumgarten y de ahí ha tomado, por consiguiente, la terminología.

Al discutir la tesis kantiana, y siempre que nos ocupemos de Kant, no deberíamos prescindir de una explicación terminológica y, con ello, de una cierta prolijidad. Pues precisamente en Kant los conceptos son definidos y determinados claramente, con una agudeza que ninguna filosofía, anterior ni posterior a él, ha alcanzado jamás. Con esto no se quiere decir que el contenido quiditativo de los conceptos y lo mentado en ellos corresponda radicalmente a la interpretación en todos los respectos. Y en concreto no podemos esperar comprender la tesis de Kant y su posición respecto a la expresión realidad si no aclaramos el sentido terminológico de esta expresión que se remonta a la escolástica y a la antigüedad. La fuente inmediata del término es Baumgarten, que fue influido no sólo por Leibniz y Descartes, sino que se refiere directamente a la escolástica. Tendremos que tener presente este vínculo de Kant con Baumgarten en relación con los restantes problemas que se tratarán en este curso.

4. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 182.

En la sección en la que define el *ens*, el ente en general, dice Baumgarten: *Quod aut ponitur esse A, aut ponitur non esse A, determinatur*[5], «lo que se pone como siendo A o como siendo no A, se determina». El A así puesto es una *determinatio*. Kant habla de la determinación [*Bestimmung*] que se añade al qué de una cosa [*Ding*], de una res. Determinación, *determinatio*, significa lo que determina una res, un predicado real. Por ello dice Baumgarten:
47 | *Quae determinando ponuntur in aliquo, (notae et praedicata) sunt determinationes*[6], «lo que en el modo del determinar es puesto en una cosa (notas y predicados) son determinaciones». Cuando Kant usa la expresión: la existencia no es una determinación, la expresión *determinatio* no es casual, sino que está delimitada terminológicamente. Las determinaciones pueden ser de dos modos: *Altera positiva, et affirmativa, quae si vere sit, est realitas, altera negativa, quae si vere sit, est negatio*[7], «la que determina, la que pone positiva o afirmativamente, la que pone afirmando, es, si esta afirmación es corecta, una realidad, la otra, la determinación negativa, si es correcta, es una negación». Por consiguiente, la realidad es *determinatio*, la determinación real, de contenido quiditativo que pertenece de forma adecuada a la cosa misma, *res*, a su concepto. Lo opuesto a la realidad es la negación.

Kant mantiene estas definiciones de los conceptos no sólo en el período precrítico, sino también en su *Crítica de la razón pura*. Así habla del concepto de una cosa y pone entre paréntesis «de algo real», lo que no quiere decir: de algo efectivo[8]. La realidad significa, pues, el predicado dotado de contenido quiditativo que se pone afirmativamente. Todo predicado es, en lo fundamental, un predicado real. Por eso, la tesis de Kant suena: el ser no es un predicado real, es decir, el ser en general no es un predicado de ninguna cosa. Kant deduce la tabla de las categorías, a la que pertenece la realidad, pero también la existencia a partir de la tabla de los juicios. Visto formalmente, el juicio es la unión de un sujeto y un predicado. Toda unión o toda unificación se realiza siempre respecto de una posible unidad. En toda unificación se presenta, aunque no se comprenda temáticamente, la idea de una unidad. Las distintas formas posibles de unidad que están presentes en el juzgar, o sea, en el unir estos posibles respectos o contenidos de respectos para la

5. Baumgarten, *Metaphysica* (1743), § 34. [*Metaphysica Alexandri Baumgarten*, Halae Magdebiricae. Existe una reimpresión de la tercera edición de esta obra (G. Olms, Hildesheim, 1963). (*N. del T.*)]
6. *Ibid.*, § 36.
7. *Ibid.*
8. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 286.

48 unión judicativa, | son las categorías. Éste es el concepto lógico de categoría en Kant, que surge de un análisis puramente fenomenológico cuando se reflexiona meramente sobre lo que Kant ha dicho. La categoría no es como una forma con la que se configura una materia dada previamente. Las categorías son aquello que, respecto de una unificación, representa la idea de unidad; son las posibles formas de la unidad del unir. Si se me da la tabla de los juicios, es decir, la totalidad de las formas posibles de la unificación, puedo leer, en la tabla, la idea de unidad presupuesta en cada forma de unión, esto es, puedo, a partir de ella, deducir la tabla de las categorías. Con esto Kant presupone que la tabla de los juicios es en sí misma cierta y válida lo que, sin duda, resulta cuestionable. Las categorías son las formas de la unidad de las posibles unificaciones en los juicios. A estas formas de unidad pertenecen tanto la realidad como la existencia. La diferencia entre las categorías de la realidad y de la existencia la podríamos inferir del hecho de que ambas pertenecen a clases totalmente distintas de categorías. La realidad pertenece a las categorías de la cualidad. En cambio, la existencia, o efectividad, pertenece a las categorías de la modalidad. Con cualidad, designa Kant, el carácter ponente del juicio que indica si un predicado se atribuye a un sujeto, si es afirmado, o si, por el contrario, se le opone, es decir, se le niega. La realidad es, por consiguiente, la forma de la unidad del juicio positivo, ponente, afirmativo, del juicio que afirma. Precisamente, esta es la definición de la realidad que da Baumgarten. En cambio, la existencia, la efectividad, pertenece a las categorías de la modalidad. La modalidad dice cómo se sitúa el sujeto cognoscente respecto de lo juzgado en el juicio. El concepto opuesto a existencia, a efectividad, no es, como el de la realidad, la negación, sino la posibilidad o la necesidad. La existencia corresponde como categoría al juicio asertórico,
49 el que es simplemente | asertivo, ya sea positivo o negativo. La expresión realidad funciona en el sentido señalado de contenido quiditativo también en la expresión que, con frecuencia, usa la ontología tradicional para referirse a Dios: *ens realissimum;* o, como Kant dice siempre: el más real de todos los seres. Esta expresión no quiere decir un ente efectivo con el más alto grado de efectividad, sino la esencia de mayor contenido quiditativo posible, la esencia, a la cual no le falta ninguna determinación quiditativa [*Sachbestimmung*], ninguna realidad positiva, o, en la formulación de Anselmo de Canterbury: *aliquid quo maius cogitari non potest*[9].

9. Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, cap. III.

Este concepto de realidad debe distinguirse del concepto kantiano de *realidad objetiva*, que es equivalente a efectividad. Realidad objetiva quiere decir aquella índole [*Sachheit*] que se cumple en el objeto que mediante ella se piensa, en su objeto, o sea, aquella índole que se muestra en el ente experimentado como efectivo, como estando ahí [*als daseiendem*]. Kant dice respecto de la realidad objetiva y de la realidad en general: «Por lo que respecta a la realidad, nos está vedado, ciertamente, pensarla en concreto sin acudir a la experiencia, ya que esa realidad sólo puede referirse a la sensación como materia de la experiencia y no afecta a la forma de la relación. Con la forma podríamos, desde luego, jugar a las ficciones»[10]. Kant distingue aquí la realidad objetiva, como efectividad, de la posibilidad. Si invento o fantaseo una cosa posible, me muevo al hacerlo en las puras relaciones quiditativas de la cosa representada, sin pensarla como efectiva, como presente. Retrospectivamente, este uso de realidad se encuentra también en Descartes. Descartes dice, por ejemplo, que el error, en general todo lo disvalioso no es nada real, *malum, non esse quid reale*[11]. Esto no quiere decir que
50 no haya ningún error efectivo, sino que el error | es, sin duda, efectivo, pero este y todo mal y toda perversión no es una cosa en el sentido, en que lo sería un contenido quiditativo independiente por sí. Sólo aparece y sólo *es* mediante la negación de un contenido quiditativo independiente, mediante la negación del bien. Igualmente en la demostración de la existencia de Dios en la tercera meditación, cuando Descartes habla de *realitas objectiva* y *realitas actualis*, entiende también *realitas* en el sentido mencionado de índole, equivalente a la *quidditas* escolástica. La *realitas objectiva* no es idéntica con la realidad objetiva de Kant, sino justamente lo opuesto. *Realitas objectiva* quiere decir en Descartes, de acuerdo con la escolástica, lo objetual, el qué que se me opone en la pura representación, la esencia de una cosa. La realidad objetiva es igual a la posibilidad, *possibilitas*. Por el contrario, al concepto kantiano de realidad objetiva o de efectividad corresponde el concepto cartesiano y escolástico de *realitas actualis*, aquel qué que está efectuado (*actu*). Esta notable diferencia entre el concepto cartesiano de *realitas objectiva* como equivalente a posibilidad representada subjetivamente y el concepto kantiano de realidad objetiva, o lo que es en sí mismo, está vinculado con el hecho de que, precisamente en esa época, el concepto de lo objetivo se transformó en su opuesto. Lo objetivo, esto

10. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 270.

11. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* IV. [Ed. de Adam-Tannery, p. 54; traducción española de Vidal Peña (Madrid, Alfaguara, 1977). El texto citado se encuentra en la página 46 de dicha edición. (*N. del T.*)]

es, lo que sólo se me contrapone, es, en el lenguaje kantiano y moderno, lo subjetivo. Aquello que Kant llama subjetivo es para la escolástica, de acuerdo con el sentido literal de la expresión, «sujeto», lo subyacente, ὑποκείμενον, lo objetivo.

Kant dice que la existencia no es una realidad. Esto significa que no es una determinación quiditativa del concepto de una cosa o, como podemos decir brevemente, no es un predicado de la cosa misma[12]. «Cien táleros efectivos no contienen ni un ápice más que
51 cien táleros posibles»[13]. Cien táleros posibles y cien | táleros reales no se distinguen en su realidad. Nos confundiríamos totalmente si, en vez de mantener aquí el concepto de «realidad», lo transformamos en el sentido moderno de efectividad. Entonces podríamos decir, sin duda, cien táleros posibles y cien táleros efectivos son distintos respecto de su realidad; pues los efectivos son efectivos y los posibles no tienen realidad en el sentido no kantiano. Por el contrario, Kant, en su forma de hablar, dice: cien táleros posibles y cien táleros efectivos no se distinguen en su *realidad*. El contenido quiditativo del concepto «cien táleros posibles» coincide enteramente con el del concepto «cien táleros efectivos». En el concepto «cien táleros efectivos» no se piensan más táleros, no hay una realidad superior, sino la misma. Lo que es posible es también la misma cosa efectiva en lo que respecta a su contenido quiditativo; el contenido quiditativo, la realidad de ambos debe ser justamente la misma. «Por consiguiente, cuando concibo una cosa mediante sus predicados, cualesquiera que sean su clase y su número (incluso en la completa determinación), nada añado a la cosa por el hecho de decir que *es*. Si se añadiera algo, lo que existiese no sería lo mismo, sino algo más de lo que yo había pensado en el concepto, así como tampoco podría decir que fuese precisamente el objeto de mi concepto el que existiría entonces»[14].

Por otro lado, permanece el hecho de que esto «existe» —una cosa existe— aparece como predicado en el uso habitual del lenguaje[15]. La expresión «es», en el más amplio sentido, se encuentra incluso en toda predicación, incluso cuando no pongo como existente aquello sobre lo que juzgo o predico, incluso cuando meramente digo: «el cuerpo es, por su propia naturaleza, extenso», existan o no cuerpos. Aquí estoy usando un «es», el «es» en el sentido de la cópula, que es distinto del «es» cuando digo «Dios es», es de-

12. I. Kant, *Beweisgrund*, p. 76 [trad. esp., p. 69].
13. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 627.
14. *Ibid.*, B 627.
15. I. Kant, *Beweisgrund*, p. 76 [trad. esp., p. 69].

52 cir | «Dios existe». Deben distinguirse, pues, el ser como cópula, como concepto unitivo, y el ser en el sentido de existencia.

¿Cómo expone Kant esta distinción? Si el ser o la existencia no es un predicado real, *¿cómo* puede *ser determinado positivamente el ser*? Y ¿cómo se distingue, del concepto de ser en general, el concepto de existencia [*Dasein*], el concepto de subsistencia? Kant dice: «El concepto de posición [*Position, Setzung*] es totalmente simple y es idéntico al concepto de ser. Ahora bien, algo puede ser pensado como puesto de manera meramente relativa, o mejor, podemos pensar meramente la relación (*respectus logicus*) de algo como nota con una cosa y entonces el ser, es decir, la posición de esta relación [A es B], no es más que el concepto unitivo en un juicio. Si lo que se considera no es meramente esta relación [esto es, el ser y el «es» son usados no meramente en el sentido de la cópula, A es B], sino que la cosa es puesta en sí y por sí misma, entonces este ser es tanto como la existencia [esto es, la subsistencia]»[16]. La existencia «se distingue, por consiguiente, de cualquier otro predicado, en que, *qua* predicado, siempre es puesto en otra cosa de una manera meramente relativa»[17]. Ser en general es uno y lo mismo que la posición en general. En este sentido Kant habla de meras posiciones (realidades) de una cosa, que constituyen su concepto, o sea, su posibilidad y que no pueden contradecirse entre sí, puesto que el principio de contradicción (la contradictoriedad) es el criterio de las posibilidades lógicas[18]. Según su propio concepto, todo predicado siempre se pone de un modo meramente relativo. Cuando, por el contrario, digo «algo es ahí, algo existe», con esta posición no me refiero a una cosa o a una determinación de una cosa [*Dingbestimmtheit*], o a algo real, sino que, en este caso, estoy poniendo la cosa en sí misma y por sí misma, libre de relación; o sea, ahora la pongo sin relación, de forma no relativa, absoluta. En
53 la proposición enunciativa | «A existe», «A subsiste», se encuentra, pues, una posición absoluta. No debe confundirse el ser *qua* existencia con el ser en el sentido de «mera posición» (ser algo). Mientras en *El único fundamento* (p. 77) la existencia es caracterizada como posición absoluta, en la *Crítica* Kant dice: «Es meramente la posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas. En el uso lógico es solamente la cópula de un juicio»[19]. La existencia no es la mera posición. Cuando Kant dice que es *meramente* la

16. *Ibid.*, p. 77 [trad. esp., p. 70].
17. *Ibid.*
18. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 630.
19. *Ibid.*, B 626.

posición, esta limitación tiene validez en referencia a que no es un predicado real. «Meramente» tiene en este contexto el significado de «no relativo». El ser no es, ni en el significado de «mera posición» ni en el de «posición absoluta», un predicado real. Lo que significa ser como posición lo aclara Kant en el pasaje citado sólo respecto del ser *qua* existencia. Expone el concepto de posición absoluta en relación con el problema de la demostración de la existencia de Dios.

Debemos tener presente la interpretación preliminar del ser como «mera posición» y de la existencia como «posición absoluta». En la cita de Baumgarten aparece también la expresión *ponitur*, posición. Pues, en cierto modo, también lo real, el mero qué de una cosa, es puesto en sí mismo en la pura representación de la cosa. En una ocasión dice Kant: «dado que la posibilidad era... meramente una posición de la cosa en relación con el entendimiento, la efectividad [existencia] es a la vez una unión de aquella [de la cosa] con la percepción»[20]. La efectividad, la existencia, es posición absoluta; en cambio, la posibilidad es mera posición. «La proposición "Dios es omnipotente" contiene dos conceptos, que tienen sus objetos: Dios y la omnipotencia; la palabrita «es» no es un predicado adicio-
54 nal, sino que sólo pone el predicado de *forma relativa* | en el sujeto»[21]. En esta posición del «es», de mera posición, no se expresa nada sobre la existencia. Kant dice: «Por tanto, también este ser [el de la cópula] se usa de forma bastante correcta incluso en el caso de las relaciones que tienen entre sí las cosas imposibles»[22], como cuando digo, por ejemplo, que el círculo es cuadrado. «Si ahora tomo el sujeto [Dios] con todos sus predicados (entre los que está la omnipotencia) y digo "Dios es", o "hay Dios", no estoy poniendo un nuevo predicado como añadido al concepto de Dios; sino que, más bien, estoy poniendo al sujeto en sí mismo con todos sus predicados y, ciertamente, [ahora es expuesta con mayor detalle la posición absoluta] estoy poniendo el objeto [por este Kant quiere significar el ente efectivo] en relación con mi concepto»[23]. El objeto, es decir, lo existente, lo efectivo, que corresponde al concepto se añade sintéticamente, en la proposición afirmativa «Dios existe», a mi concepto, sin que mi concepto quede aumentado lo más mínimo mediante este ser, mediante la existencia fuera de mi concepto. De aquí se sigue que, en la afirmación existencial «Dios existe», «A subsiste», está implicada asimismo una síntesis, es decir, la posi-

20. *Ibid.*, B 287; cf. también I. Kant, *Beweisgrund*, p. 79 [trad. esp., p. 72].
21. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 626-627.
22. I. Kant, *Beweisgrund*, p. 78 [trad. esp., p. 71].
23. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 627.

ción de una relación, sólo que tienen un carácter esencialmente distinto que la síntesis de la predicación «A es B». La síntesis de la proposición existencial no se refiere a determinaciones reales de las cosas ni a sus relaciones, sino que lo que se pone en la proposición existencial y es añadido a la mera representación, al concepto, es «una relación de la cosa efectiva conmigo mismo». La relación que es puesta, es la de todo el contenido conceptual, la de toda la realidad del concepto, con su objeto. La cosa mentada en el concepto se pone de forma absoluta en sí y por sí misma. La síntesis predicativa, por el contrario, opera dentro de los vínculos quiditativos [*Sachverhältnisse*]. La síntesis existencial se refiere a la totalidad de estos vínculos quiditativos en relación con su objeto. Éste es
55 puesto de manera absoluta. | En la posición de la existencia debemos salir del concepto. La relación del concepto con el objeto, esto es, con lo efectivo, es lo que se añade sintéticamente al concepto.

En la posición de una cosa efectiva, existente, puedo preguntar dos cosas, de acuerdo con Kant. *Qué* se pone y *cómo* se pone[24]. A la pregunta de qué se pone, se responde: nada más y nada distinto que en la posición de una cosa posible, sin duda, el mismo contenido quiditativo [*Wasgehalt*], como muestra el ejemplo de los táleros. Pero puedo también preguntar *cómo* se pone. Entonces hay que decir: Mediante la efectividad, sin duda, *se pone algo más*[25]. Kant resume brevemente la distinción: «En algo existente no se pone nada más que en algo meramente posible; (pues en este caso estamos hablando de sus predicados), pero se pone más mediante algo existente que mediante algo meramente posible, pues esto [lo existente] alcanza también a la posición absoluta de la cosa misma»[26].

De este modo es como, según Kant, se aclara o se muestra el concepto de existencia en el sentido de posición absoluta, y a partir de aquí puede ser elucidado algo como la existencia o el ser en general. La relación puesta en la posición absoluta es la referencia del objeto existente mismo con su concepto. Pero cuando, según Kant, «en el uso común del lenguaje» aparece la existencia como predicado, se da entonces un hecho que habla contra la tesis de Kant de que la existencia no es un predicado. No es tanto un predicado de la cosa misma, dice Kant, como del pensamiento que tenemos primeramente de la cosa. «Por ejemplo, al unicornio marino le pertenece la existencia». De acuerdo con Kant, esto quiere decir que «la representación del unicornio marino es un concepto

24. I. Kant, *Beweisgrund*, p. 79 [trad. esp., p. 72].
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*, p. 80 [trad. esp., p. 72].

de experiencia, esto es, la representación de una cosa existente»[27]. «Dios existe», debería significar, expresado con mayor precisión,
56 | «algo existente es Dios»[28]. Con esta conversión de la proposición, Kant intenta señalar que la existencia no es pensada en el predicado de la proposición, sino en su sujeto.

La aplicación de esta explicación de su tesis a la posibilidad de la demostración ontológica de Dios cae por su propio peso. Dado que la existencia no es un predicado real, por esencia, no puede pertenecer al concepto de una cosa. Por tanto, fundándome en el pensamiento del puro contenido conceptual, no cabe asegurar nunca la existencia de lo pensado en el concepto a menos que ya presuponga y ponga concomitantemente en el concepto de una cosa su efectividad; pero entonces, dice Kant, esta supuesta prueba no es más que una miserable tautología[29].

Kant ataca la premisa menor del argumento ontológico: al concepto de Dios pertenece la existencia. Ataca esta proposición fundamentalmente diciendo que la existencia no pertenece al concepto de una cosa. Lo que Kant pone en duda, que la existencia sea un predicado real, es evidente de suyo para Tomás. Sólo que Tomás encuentra otra dificultad: no somos capaces de conocer que el predicado de la existencia pertenece, junto a otras determinaciones, a la esencia de Dios con tal claridad que podamos extraer de ahí una demostración de la existencia efectiva de lo pensado. La refutación tomista es una refutación que se refiere a la incapacidad y a la finitud de nuestro entendimiento, la refutación kantiana está fundamentalmente referida a lo afirmado por la prueba en su premisa menor (y esta es siempre el fulcro de todo silogismo).

Aquí no nos interesa el problema de la demostración de Dios, sino la explicación kantiana del concepto de ser o de existencia. Ser igual a posición, existencia igual a posición absoluta. No preguntamos todavía si esta interpretación del sentido de ser y de existencia
57 es sostenible, sino solamente | si es satisfactoria la explicación que da Kant del concepto de existencia. El mismo Kant señala en una ocasión: «este concepto [existencia, ser] es tan simple que nada puede decirse para explicarlo, excepto recomendar la precaución de no confundirlo con las relaciones que las cosas tienen con sus notas»[30]. Obviamente esto sólo puede querer decir que se ha de evitar interpretar mal el concepto de ser y de existencia, que es definible de manera negativa, pero positivamente sólo es accesible

27. *Ibid.*, pp. 76-77 [trad. esp., p. 69].
28. *Ibid.*, p. 79 [trad. esp., p. 70].
29. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 625.
30. I. Kant, *Beweisgrund*, pp. 77-78 [trad. esp., p. 70].

de forma directa, en un comprender simple. Para nosotros surge la cuestión de si podemos llevar esta comprensión del ser y de la existencia —ser igual a posición— todavía más allá en la dirección de la explicación kantiana, de si podemos alcanzar un mayor grado de claridad dentro de la concepción kantiana misma. ¿Puede mostrarse que la explicación kantiana no tiene la claridad que pretende? ¿Conduce acaso la tesis «ser igual a posición, existencia igual a posición absoluta» a la oscuridad?

§ 8. *Análisis fenomenológico de la explicación dada por Kant del concepto de ser o de existencia*

a) Ser (existencia, subsistencia), posición absoluta y percepción

Hemos aclarado el contenido de la tesis kantiana que dice que el ser o la existencia no es un predicado real. En el centro de la explicación de esta tesis se encuentra la definición del concepto de realidad. La delimitación de este concepto es tanto más necesaria cuanto que el concepto filosófico contemporáneo de este término es diferente del kantiano, que, por su parte, concuerda con toda la tradición precedente. En conformidad con esta tradición, realidad quiere decir para Kant tanto como constitución quiditativa. Real es aquello que pertenece a una *res*, a una cosa, a su contenido quidi-
58 tativo. | A la cosa «casa» pertenecen sus cimientos, su techo, su puerta, su tamaño, su extensión, su color, es decir, los predicados o determinaciones reales, las determinaciones reales de la cosa «casa» independientemente de si subsiste o no. Ahora bien, Kant dice que la efectividad de algo efectivo, la existencia de algo existente, no es un predicado real. De acuerdo con su contenido quiditativo, cien táleros no se distinguen ya sean cien táleros efectivos ya meramente posibles. La efectividad no afecta al *qué*, a la realidad, sino al *cómo* del ser, aquí si es posible o es efectivo. Sin embargo, podemos decir todavía que la casa existe o, en nuestra terminología, que subsiste. Adscribimos a esta cosa algo como la existencia. Surge la pregunta: ¿Qué determinación es, pues, la existencia, la efectividad? Kant dice negativamente: la efectividad no es una determinación real. Como veremos posteriormente, el sentido de esta proposición negativa es que la efectividad, la existencia, no es ella misma nada efectivo, nada existente, el ser mismo no es un ente.

Pero ¿cómo determina Kant *positivamente* el sentido de la existencia, de la efectividad? Hace equivalente la existencia a la posición absoluta, identifica ser con posición en general. El propio

Kant emprende esta investigación sólo con el fin de aclarar el concepto de existencia con miras a la posibilidad de la demostración ontológica de Dios. Cuando dice, la existencia no es un predicado real, está negando con ello el posible sentido de la premisa menor de la demostración ontológica de Dios: a la esencia de Dios, es decir, a su realidad, pertenece la existencia. En la medida que esta premisa menor es quebrantada en su posibilidad fundamental, se pone de manifiesto que es imposible toda la demostración. Aquí no nos interesa la cuestión de la demostración de Dios, sino el problema de la interpretación del ser. Preguntamos: ¿cómo ha de comprenderse, con mayor precisión, la interpretación kantiana de que el ser es igual a la posición, la existencia igual a la posición absoluta? ¿Es válida? ¿Qué se requiere para una fundamentación más detallada de esta interpretación? Intentemos un análisis fenomeno-
59 lógico | de la explicación dada por Kant del concepto de ser o de existencia.

A nuestro intento de profundizar más en la interpretación del concepto de ser y, de este modo, esclarecer algo más la propia explicación kantiana, parece oponérsele una máxima metodológica, que el mismo Kant antepuso a su exposición del concepto de ser. Frente a la exagerada ansia metódica de demostrarlo todo y, en definitiva, no demostrar nada, Kant quiere convertir en principio metódico la «cautela» en el esclarecimiento y análisis de los conceptos. No desea comenzar «con una definición formal» que ya decida «en que se supone que consiste la total determinación del concepto [de existencia]»[1], sino que quiere asegurarse de antemano «qué puede ser dicho con certeza, afirmativa o negativamente, sobre el objeto de la definición»[2], «pues, por lo que respecta a esa lisonjera idea que uno se hace de que habrá de acertar más que los otros por su mayor agudeza, se comprende bien que siempre han hablado así todos los que han querido sacarnos de un error ajeno para llevarnos al suyo propio»[3]. Pero Kant no se exime a sí mismo de la tarea de aclarar el concepto de existencia. Sin duda, con una cierta pedantería aristocrática característica suya, dice: «Me preocupa llegar a ser ininteligible por una explicación demasiado amplia de una idea tan sencilla [como la del ser]. Podría temer, sobre todo, herir la sensibilidad de los que no gustan de arideces. Todo eso no es poco, mas, por esta vez, debo pedir permiso para ello. Encuentro menos placer que nadie en la refinada sabiduría de aquellos que, en

1. I. Kant, *Beweisgrund*, p. 75 [trad. esp., p. 68].
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

sus laboratorios personales de lógica, transfiguran, destilan y refi-
nan los conceptos seguros y manejables, hasta disiparlos en vapo-
60 res y sales volátiles; | ahora bien, el objeto de la reflexión que me
he propuesto es de una índole tal que, o renunciamos por comple-
to a poder lograr una certeza demostrativa sobre él, o debemos
resignarnos a analizar sus conceptos hasta convertirlos en átomos»[4].
Kant señala expresamente que todo nuestro conocimiento condu-
ce, en definitiva, a conceptos inanalizables. «Cuando comprende-
mos que todo nuestro conocimiento se resuelve, en último térmi-
no, en conceptos irreductibles, se comprende también que haya
algunos de ellos casi irreductibles, esto es, cuyas notas sean muy
poco más claras y simples que el objeto mismo al que pertenecen.
Tal es el caso en nuestra explicación de la existencia. Concedo
gustoso que con ésta el concepto de lo explicado se aclara sólo en
muy pequeño grado. Pero la naturaleza del objeto en comparación
con la capacidad de nuestro entendimiento no permiten un grado
mayor»[5]. De acuerdo con esta concesión por parte de Kant, parece
como si la explicación del ser y de la existencia no pudiera, de
hecho, avanzar más allá de caracterizar el ser como posición, la
existencia como posición absoluta. Por ello, nosotros no intenta-
remos, de momento, encontrar algo mejor que lo de Kant. Por el
contrario, permaneceremos en la explicación kantiana, en la expli-
cación que él encontró, y nos preguntaremos solamente si ésta en
sí misma, independientemente de cualquier otra pauta de medida,
no permite «un grado mayor» de claridad.

¿Es esta explicación, ser igual a posición, transparente en to-
dos los respectos? Mediante lo dicho: ser igual a posición, ¿está
todo a la luz o en la oscuridad? ¿No se pierde todo en una indeter-
minación? ¿Qué quiere decir posición? ¿Qué puede significar esta
expresión? Intentamos, en primer lugar, desde el propio Kant al-
canzar una clarificación de la elucidación de este concepto, para
preguntar después si los fenómenos traídos a esta claridad son
61 transparentes y si la explicación | misma está determinada respec-
to de su carácter metódico y fundada en su corrección y en su
necesidad.

Hemos visto que en la experiencia de lo existente se encuentra
también una síntesis, aunque no la síntesis de la predicación, es
decir, de la adición de un predicado a un sujeto. En la proposición
enunciativa «A es B», B es un predicado real añadido a A. Por el
contrario, en la expresión A existe, A es puesto de forma absoluta

4. *Ibid.*, p. 79 [trad. esp., p. 71].
5. *Ibid.*, p. 78 [trad. esp., p. 70].

y, claro está, con la totalidad de sus determinaciones reales, B,C, D, etc. Se añade a «A» esta posición, pero no, como en el ejemplo precedente, B se añade a A. ¿Qué es esta posición que se añade? Evidentemente, es ella misma una relación, aunque no una relación real, una relación quiditativa dentro de las determinaciones reales de la cosa, de A, sino la relación de la cosa [*Sache*] entera (A) con mi pensamiento de la cosa [*Ding*]. Gracias a esta referencia, lo que se pone de este modo entra en relación con el estado de mi yo. A, que al principio es sólo pensado, está ya en relación conmigo en esta referencia mental del mero pensar. Por ello es evidente que esta referencia meramente mental, la mera representación de A, se convierte en otra mediante el añadido de la posición absoluta. En la posición absoluta, el objeto del concepto, el ente efectivo que le corresponde, es puesto, como efectivo, en relación con el concepto que es sólo pensado.

Por consiguiente, la existencia expresa un relación del objeto con la facultad cognoscitiva. Kant dice al comienzo de la exposición de los «postulados del pensar empírico en general»: «Las categorías de la modalidad [posibilidad, efectividad, necesidad] tienen en sí mismas la peculiaridad de que, no aumentan en lo más mínimo el concepto al que se unen como predicados, al determinar su objeto, sino que expresan únicamente la relación [del objeto] con la facultad cognoscitiva»[6]. En cambio, los predicados reales expresan las relaciones quiditativas inmanentes a la cosa. La posibilidad expresa la relación del objeto con todas sus determinaciones, esto
62 es, de toda la realidad, con el entendimiento, con el mero pensar. | La efectividad, esto es, la existencia, expresa la relación con el uso empírico del entendimiento o, como también dice Kant, con la facultad empírica de juzgar. La necesidad expresa la relación del objeto con la razón en su aplicación a la experiencia.

Nos limitaremos a determinar con mayor detalle la relación del objeto con el uso empírico del entendimiento expresada por la efectividad. La existencia, es decir, la efectividad, según Kant, tiene que ver sólo «con la cuestión de si una cosa tal como esa [como podemos pensarla de acuerdo únicamente con su posibilidad] nos es dada de tal modo que la percepción de ella pueda preceder al concepto»[7], pero «la percepción que proporciona la materia al concepto, es el único carácter de la efectividad»[8]. «Así, pues, hasta donde llega la percepción y lo unido a ella según las leyes empíricas, hasta allí

6. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 266.
7. *Ibid.*, B 272-273.
8. *Ibid.*, B 273.

alcanza nuestro conocimiento de la existencia de las cosas»[9]. La percepción es aquello que lleva en sí mismo el alcance suficiente para llegar a la existencia [*Dasein*], a la efectividad, a la existencia [*Existenz*] de las cosas, en nuestra terminología, a la subsistencia de las cosas. De este modo, *el carácter específico de la posición absoluta*, como la delimita Kant, se muestra como *percepción*. La efectividad, la posibilidad, la necesidad —que pueden ser llamados predicados sólo de una forma impropia— no son predicados sintéticos reales, sino, como Kant dice, «meramente subjetivos». «Añaden al concepto de una cosa (de algo real)... la facultad de conocimiento»[10]. El predicado de la efectividad añade, al concepto de una cosa, la percepción. Por ello, Kant dice brevemente: la efectividad, la existencia, igual a posición absoluta, igual a percepción.

Pero ¿qué puede significar que a la cosa, cuando se la capta como existiendo, se le añade la facultad cognoscitiva, la percep-
63 ción? | Por ejemplo, pienso en una ventana con todas sus determinaciones. Me la represento. En la mera representación traigo a mi conciencia una ventana. A lo así representado no añado ningún predicado real más —color del marco, dureza del cristal—, sino algo subjetivo, algo tomado del sujeto, la facultad de conocimiento, la percepción. ¿Ha de constituir esta percepción añadida, o esta adición de la percepción, la existencia de la ventana? Kant dice textualmente: «La percepción... es el único carácter de la efectividad»[11]. ¿Cómo puedo dotar a algo pensado, la cosa «ventana», con una percepción? ¿Qué quiere decir la adición de una facultad de conocimiento subjetiva a un objeto? ¿Cómo podría expresarse así la existencia de un objeto? ¿Qué es una ventana provista de una percepción, una casa dotada de una «posición absoluta»? ¿Hay tales configuraciones? ¿Puede si quiera la fantasía más portentosa concebir un engendro tal como una ventana dotada de una percepción?

Pero quizá con esta tosca forma de hablar —la adición de mi facultad de conocimiento, de la percepción, a la cosa—, Kant quiera decir algo diferente, aunque su interpretación de la existencia no proporcione expresamente ninguna explicación sobre ello. ¿Qué quiere decir básicamente? ¿Qué puede sólo querer decir? Evidentemente que la percepción, que pertenece al sujeto como una forma de su comportamiento, se añade a la cosa quiere significar sólo que el sujeto se pone en una relación percipiente con la cosa, en una relación aprehensiva que acepta la cosa en sí misma y por sí misma.

9. *Ibid.*
10. *Ibid.*, B 286.
11. *Ibid.*, B 273.

La cosa es puesta en relación con el conocimiento. En esta percepción, lo existente, lo subsistente, se da en sí mismo. Lo real se muestra como algo efectivo.

64 | Pero ¿se elucida el concepto de existencia mediante el recurso a la percepción que aprehende un existente? ¿Cómo puede Kant decir —y lo dice continuamente— que existencia es igual a posición absoluta, igual a percepción, que percepción y posición absoluta son el único carácter de la efectividad?

b) El percibir, lo percibido y el ser-percibido. Distinción entre el ser-percibido y la subsistencia de lo subsistente

Sin embargo, algo como la existencia no es una percepción. La percepción es ella misma algo que es, un ente, un comportamiento de un yo que es, algo efectivo en un sujeto efectivo. Esto efectivo en el sujeto, la percepción, no es ciertamente la efectividad y esto efectivo del sujeto no es de ninguna manera la efectividad del objeto. La percepción, en tanto que *percibir*, no puede equipararse a la existencia. La percepción no es la existencia, sino aquello que percibe lo existente, lo subsistente y se relaciona con lo percibido [*Wahrgenommenes*]. Esto, lo percibido en la percepción se suele denominar también de forma abreviada percepción. Quizá Kant toma la expresión percepción, cuando identifica efectividad y percepción, en el sentido de lo *percibido*, como cuando se dice: «la percepción que tuve fue dolorosa». Aquí no se quiere dar a entender que el percibir, el acto de ver, me causase dolor, sino que lo que experimenté, lo percibido, me conmocionó. Tomamos aquí percepción, no con el significado del acto percipiente, sino con el de lo percibido y preguntamos si la percepción en este sentido puede ser equivalente a la existencia, a la efectividad. ¿Puede equivaler la existencia a lo existente percibido? En este caso, la propia existencia sería un ente,
65 algo real. Que no lo es | lo dice el contenido negativo, indiscutible, de la tesis kantiana. Según este, queda excluido que la efectividad sea igual a lo efectivo percibido.

De aquí se sigue: la existencia no es equivalente a la percepción ni en el sentido de percibir ni en el sentido de lo percibido. Entonces ¿qué queda aún de la equiparación kantiana de percepción y efectividad (existencia)?

Demos todavía un paso más para acercarnos a Kant y leámoslo de la manera más favorable posible. Decimos que la existencia no se equipara a lo existente percibido, pero quizá sí lo haga al carácter de ser-percibido [*Wahrgenommensein*] de lo percibido, al ser-percibido [*Wahrgenommenheit*]. La existencia, la subsistencia, no es

la ventana subsistente, la ventana que está ahí, como tal ente, pero acaso la subsistencia de la ventana se exprese mediante el momento del carácter de ser-percibido, en virtud del cual la cosa es encontrada por nosotros como lo percibido, lo descubierto, y así, por medio del percibir, es accesible como subsistente. En el lenguaje de Kant, la percepción significará, entonces, el ser-percibido, el estar-descubierto [*Entdecktheit*] en el percibir. Kant mismo nada dice sobre ello, al igual que tampoco da información inequívoca sobre si comprende la percepción en el sentido del percibir como acto o en el sentido de lo percibido como objeto del acto. De aquí resulta incuestionable, ante todo, que la explicación de Kant del concepto de existencia, de efectividad, como percepción es, en cualquier caso, oscura y que, en esa medida, es susceptible de un mayor grado de claridad, en contra de su opinión, especialmente puesto que puede y debe decidirse si aquí la percepción debe entenderse como el percibir, como lo percibido o como el ser-percibido de lo percibido, o incluso si los tres significados se han de entender en su unidad y qué quiere decir esto.

La misma oscuridad que se da respecto del concepto de percep-
66 ción, la encontramos también en la interpretación más general | que Kant ofrece del ser y de la existencia cuando equipara el ser a la posición y la existencia a la posición absoluta: «el concepto de posición es... con el de ser en general uno y el mismo»[12]. Preguntamos: ¿Posición significa *poner* [*Setzen*], en tanto que comportamiento del sujeto, o con posición se mienta lo *puesto* [*Gesetzte*], el objeto, o incluso el *carácter de estar puesto* [*Gesetzheit*] del objeto puesto? Kant deja esto en la oscuridad.

Por el momento, pasemos por alto esta insoportable falta de claridad en un concepto tan fundamental como la existencia. Tomemos, ahora, la interpretación de percepción o de posición más favorable para Kant e interpretemos la existencia como el ser-percibido o el carácter de ser-puesto de forma absoluta y, correspondientemente, el ser en general como el carácter de ser-puesto en general. Preguntamos entonces: ¿Algo es existente gracias al carácter de ser-percibido? ¿Constituye el ser-percibido de un ente, de un existente, su existencia? ¿Son la existencia, la efectividad y el ser-percibido una y lo misma cosa? Es claro, sin embargo, que la ventana no recibe la existencia porque yo la perciba, sino, al contrario, puedo percibirla sólo *si* existe y *porque* existe. El ser-percibido presupone, en todos los casos, la perceptibilidad [*Wahrnehmbarkeit*] y la perceptibilidad, por su parte, exige ya la *existencia* de lo perceptible o del ente

12. I. Kant, *Beweisgrund*, p. 77 [trad. esp., p. 70].

percibido. La percepción o la posición absoluta es, en todo caso, el *modo de acceso* a lo existente, a lo subsistente, el modo de su descubrimiento; el carácter de estar-descubierto no es, sin embargo, la subsistencia de lo subsistente, la existencia de lo existente. Ésta pertenece a lo subsistente, a lo existente sin que esté descubierto. Sólo por ello es descubrible. De igual forma, la posición en el sentido del carácter de estar puesto no es el ser del ente y no es una y la misma cosa con él, sino que, en todo caso, es el *cómo del estar-aprehendido* que pertenece a algo puesto.

67 | Así, del análisis provisional de la interpretación kantiana de la existencia, se siguen dos cosas. Primero, esta interpretación no sólo es oscura y, por ello, necesitada de una claridad mayor; sino, segundo, es discutible incluso también en su forma más favorable de entenderla, en la que ser es igual a ser-percibido.

¿Debemos quedarnos en esta afirmación crítica negativa? Una crítica meramente negativa sería una empresa carente de valor frente a Kant y a la vez una ocupación infructuosa con relación a la meta que nos hemos propuesto. Queremos llegar a una aclaración positiva del concepto de existencia y de ser en general, y de modo tal que no simplemente contrapongamos a Kant nuestra opinión, y, por tanto, una opinión extraña. Por el contrario, queremos proseguir el propio punto de partida de Kant, la interpretación del ser y de la existencia en la dirección de su propia visión. En definitiva, muy probablemente Kant se mueva en la dirección correcta en su intento de aclarar la existencia. Sólo que él no ha visto el horizonte a partir del cual y dentro del cual tiene que llevar a cabo la aclaración con la suficiente nitidez y esto es porque no ha fijado previamente el horizonte y no lo ha preparado de manera expresa para su explicación. Lo que se sigue a partir de aquí se explica en el parágrafo siguiente.

§ 9. *Demostración de la necesidad de una comprensión más fundamental del contenido problemático de la tesis y de una fundamentación suya más radical*

a) La insuficiencia de la psicología como ciencia positiva para la aclaración ontológica de la percepción

Preguntamos: ¿es una casualidad y sólo un capricho suyo que, al intentar una aclaración del ser, de la existencia, de la efectividad, se
68 refiera Kant a algo como la posición y la percepción? | ¿Hacia dónde dirige la mirada con este recurso? ¿De dónde obtiene la

aclaración de los rasgos dados del concepto de existencia? ¿De dónde surge algo como la posición? ¿En qué se piensa necesariamente cuando se piensa algo como lo que hace posible la posición? ¿Ha delimitado suficientemente Kant las condiciones de la posibilidad de la posición y aclarado así la índole de la posición y, de este modo, sacado a la luz lo clarificado, el ser, la efectividad?

Hemos visto que el ser-percibido, el estar-descubierto de lo subsistente no es lo mismo que la subsistencia de lo subsistente. Pero, en todo descubrir lo subsistente, éste se descubre como subsistente, es decir, en su subsistencia. Por consiguiente, en el ser-percibido o en el estar-descubierto de lo subsistente, de alguna manera, se revela también la subsistencia, queda abierta. Ciertamente, el ser no es idéntico con el carácter de ser-puesto, pero ésta es la manera en la que la posición de un ente se asegura del ser de ese ente puesto. Quizá sea a partir de un análisis suficiente del ser percibido y del carácter de ser-puesto como quepa aclarar el ser o la efectividad descubiertos en ellos y su sentido. Por tanto, si logramos esclarecer suficientemente, de acuerdo con todas sus estructuras esenciales, el descubrir lo subsistente, la percepción, la posición absoluta, entonces será también posible, de este modo, al menos toparse con algo como la existencia, como la subsistencia. Surge la cuestión de cómo se puede lograr una determinación adecuada de los fenómenos de la percepción y de la posición a los que alude Kant en su esclarecimiento de la efectividad y de la existencia. Hemos mostrado que los conceptos mediante los cuales trata Kant de esclarecer los conceptos de ser y de existencia precisan, ellos mismos, de esclarecimiento. Por una parte, porque los conceptos de percepción y de posición son ambiguos, en la medida en que no está decidido en qué sentido comprende Kant estos conceptos o las cosas mentadas en ellos. Por otra parte, porque también, en la
69 interpretación más favorable, | es discutible si el ser puede ser interpretado como posición; la existencia, como percepción. Los fenómenos de percepción y de posición precisan, ellos mismos, de esclarecimiento y nos preguntamos cómo ha de lograse éste. Evidentemente por referencia a aquello que hace posible la percepción, la posición y las demás facultades cognoscitivas —lo que subyace a la percepción, a la posición—, por referencia a aquello que los determina como comportamientos del ente al que pertenecen.

Todo pensar, todo poner es, según Kant, un yo-pienso. El yo y sus estados, sus comportamientos, lo psíquico, como se dice en general, precisan de un esclarecimiento preliminar. La razón de la deficiencia de la explicación kantiana de los conceptos relativos a la existencia se encuentra probablemente a la vista: Kant trabajó toda-

vía con una psicología muy rudimentaria. Se podría creer que, si hubiera tenido la posibilidad, de que disponemos hoy, de investigar de forma exacta algo como la percepción, en vez de moverse entre construcciones conceptuales dualistas y agudezas vacías, hubiera podido situarse en el terreno de los hechos y entonces habría surgido en él también una visión distinta de la índole de la existencia.

Pero ¿qué hay que decir respecto a esta apelación a la psicología científica, que se apoya en el terreno de los hechos, como fundamento del problema kantiano y de cualquier otro problema filosófico? Debemos discutir, con brevedad, si la psicología en general, y no sólo en esta o en aquella dirección de su trabajo, está, por principio, en disposición de preparar el terreno para el problema kantiano y de proporcionar los medios para su solución.

La psicología se sitúa en el terreno de los hechos y pretende, con razón, que ésta es su preeminencia. Como investigación inductiva y exacta de hechos tiene su modelo en la física y en la química
70 matemáticas. Es una ciencia positiva, | una ciencia de un determinado ente. Una ciencia que, también durante su desarrollo histórico, especialmente en el siglo XIX, tomó a la física-matemática como modelo de cientificidad. En todas sus tendencias, que divergen casi sólo en terminología, tanto sea la psicología de la *Gestalt*, la psicología evolutiva, o la psicología del pensamiento o eidética, la psicología contemporánea dice: Hoy estamos más allá del naturalismo del siglo anterior y de las décadas previas. Para nosotros, el objeto de la psicología es la vida, no sólo las sensaciones, las impresiones táctiles o los actos de memoria; investigamos la vida en toda su efectividad, y, cuando la investigamos, despertamos la vitalidad en nosotros mismos; nuestra ciencia de la vida es, a la vez, la auténtica filosofía porque constituye la vida misma mediante ella y es visión de la vida y concepción del mundo. Esta investigación de la vida se asienta en el ámbito de los hechos, se construye desde abajo y no se mueve en el espacio vacío de la filosofía habitual. No sólo no hay nada que oponer contra una ciencia positiva de los fenómenos vitales, contra una antropología biológica, sino que ésta tiene, como cualquier otra ciencia positiva, su propia justificación y su propio significado. Que, en esta orientación antropológica, que ha sido desarrollada durante los últimos años en todas sus tendencias, la psicología contemporánea, más o menos expresa y programáticamente, se atribuya a sí misma además una importancia filosófica porque creer trabajar en favor del desarrollo de una visión de la vida y en favor de la llamada proximidad vital de la ciencia, y, por ello, la antropología biológica se denomine antropología filosófica, es un fenómeno irrelevante que repetidamente acompaña a las ciencias positivas y, en especial, a las

ciencias de la naturaleza. Necesitamos sólo recordar a Häckel o los intentos actuales de fundar y divulgar una concepción del mundo o un punto filosófico con la ayuda de la teoría física que se conoce como teoría de la relatividad.

71 | Con respecto a la psicología como tal, con independencia de cualquiera de sus tendencias, son importantes para nosotros dos cuestiones. Primero, cuando la psicología actual dice que estamos hoy más allá del naturalismo de las décadas precedentes, nos equivocaríamos si creyésemos que la propia psicología se ha situado más allá del naturalismo. Donde la psicología está hoy fundamentalmente, en todas sus tendencias, con el énfasis en los problemas antropológicos, estuvo ya Dilthey con absoluta claridad, hace más de tres décadas, excepto que la psicología de su tiempo, que presumía de ser científica y que es la predecesora de la actual, se le oponía y le combatía con la mayor vehemencia como no científico. Respecto de esto último, compárese la crítica de Ebbinghaus a Dilthey. La psicología se encuentra donde está hoy no sólo por sus resultados, sino por haber efectuado un cambio fundamental de posición, más o menos consciente, respecto de la totalidad de los fenómenos vitales. No ha podido por más tiempo eludir este cambio de posición que durante décadas fue exigido por Dilthey y la fenomenología. El cambio es necesario no para que la psicología se convierta en filosofía, sino para mantenerse como ciencia positiva. Estos nuevos planteamientos de las cuestiones en la psicología contemporánea, cuya importancia no ha de exagerarse, deben conducir naturalmente a nuevos resultados dentro de la ciencia psicológica positiva de la vida, en contraposición a los antiguos planteamientos. Pues la naturaleza, tanto la física como la psíquica, responde en el experimento siempre aquello que se le pregunta. En cada caso, el resultado de la investigación positiva no puede más que confirmar el planteamiento fundamental en el que se mueve. Pero no puede fundamentar el planteamiento fundamental ni el
72 modo de tematizar el ente que subyace en éste. | Ni siquiera puede determinar su sentido.

Con esto llegamos a la segunda cuestión fundamental relativa a la psicología. Aunque la psicología extiende hoy su labor investigadora al campo que en su totalidad ya le asignó Aristóteles, a la totalidad de los fenómenos vitales, esta ampliación de su ámbito no hace más que completar el ámbito que le corresponde a la psicología, es decir, no hace más que eliminar una deficiencia que había durado hasta ahora. Con esto, la psicología sigue siendo lo que es, ha llegado a ser propiamente, por primera vez, lo que puede ser: una ciencia de un determinado círculo del ente, el de

la vida. Sigue siendo una ciencia positiva. Pero como tal, como toda otra ciencia positiva, precisa de una delimitación provisional de la constitución del ser del ente, que constituye su tema. La constitución del ser de su ámbito, que la psicología implícitamente presupone, como cualquier otra ciencia positiva —física, química, biología en sentido estricto, pero también la filología, la historia del arte—, es innacesible para ella, de acuerdo con su sentido de ciencia positiva, dado que el ser no es un ente y, por consiguiente, requiere un modo de aprehensión fundamentalmente diferente. Toda posición positiva del ente implica un conocimiento *a priori* y una comprensión *a priori* del ser de este ente en sí, aunque la experiencia positiva del ente nada sabe de esta comprensión y no pueda traer a concepto lo comprendido en ella. La constitución del ser del ente es accesible sólo a una ciencia totalmente diferente, a la filosofía como ciencia del ser. Todas las ciencias positivas del ente, como Platón dijo una vez, sólo pueden soñar con el ente, esto es, con su objeto temático; o sea, la ciencia positiva del ente no está despierta para aquello que hace que el ente sea lo que es, en tanto que ente, no está despierta para el ser. No obstante, el ser les es dado a la vez en cierto modo, a saber, como en sueños.
73 Platón menciona | la distinción entre las ciencias que sueñan —y no de forma casual, sino necesaria— y la filosofía cuando se refiere a la relación de la geometría con la filosofía.

La geometría es una ciencia que, de acuerdo con su método de conocimiento, parece coincidir con la filosofía. Pues no es una ciencia experimental en el sentido de la física o de la botánica, sino un conocimiento apriorístico. No es casual, por tanto, que la filosofía moderna haya tratado de plantear y de resolver sus problemas *more geometrico*, según el método matemático. El propio Kant observó que una ciencia positiva sólo es ciencia en la medida en que contiene la matemática. Sin embargo, Platón dice que, aunque la geometría es un conocimiento *a priori* se distingue todavía, por principio, de la filosofía que también es un conocimiento *a priori* y que tiene como tema el *a priori*. La geometría tiene como objeto un determinado ente de un determinado contenido quiditativo, el espacio puro, que no es subsistente, como una cosa física, material, que tampoco es algo vivo, la vida, sino que es en el modo del consistir. Dice Platón en la *República*[1]: αἱ δὲ λοιπαί, ἃς τοῦ ὄντος τι ἔφαμεν ἐπιλαμβάνεσθαι, γεωμετρίας τε καὶ τὰς ταύτῃ ἑπομένας, ὁρῶ-

1. Platón, *Politeia* Z, ed. de Burnet, 533 b 6 ss. [Disponemos de diversas versiones de la *República* de Platón. La realizada por J. M. Pabón y M. Fernández Galiano (Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1969) es bilingüe. (*N. del T.*)]

μεν ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσεσι χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἐῶσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν. Las restantes τέχναι, los otros modos de trato con el ente, de las que dijimos que aprehenden temáticamente, en cada caso, una porción del ente como tal, esto es, las ciencias del ente, la geometría y aquellas ciencias que siguiéndola hacen uso de ella, sueñan con el ente, pero son incapaces de ver el ente como algo visto en vigilia, ἰδεῖν, ἰδέα, esto es, de comprender el ser de este ente. Son incapaces de hacerlo mientas hagan uso de presupo-
74 siciones sobre el ente, sobre la constitución | de su ser y dejen estas presuposiciones ἀκινήτους, inamovibles, o sea, no pasen por el conocimiento filosófico, por la *dialéctica*. Pero, por principio, son incapaces de esto, puesto que no pueden mostrar lo que es el ente en sí mismo. No pueden dar cuenta de lo que es el ente en tanto que ente. Les están cerrados el concepto de ente y la constitución del ser del ente. Platón hace una distinción en el modo y manera en que el ente, el ὄν, es accesible, por un lado, a las ciencias positivas, como decimos hoy, y, por otro, a la filosofía. Para las ciencia positivas, el ὄν es accesible en sueños. Los griegos tienen una expresión breve para ello: ὄναρ. Pero para ellas el ὄν no es accesible como algo visto en vigilia, ὕπαρ. Entre las ciencias que sólo sueñan su objeto, coloca Platón también la geometría. Por consiguiente, subyace en aquello de lo que la geometría trata apriorísticamente todavía un *a priori* ulterior para el que la geometría misma no está despierta, no sólo por razones casuales, sino para el que no puede estar despierta, en consonancia con su carácter de ciencia, de la misma manera que, digamos, la aritmética no puede comprender ni explicar la naturaleza del principio de contradicción del que hace uso constantemente. No puedo elucidar el principio de contradicción ni aritméticamente ni de otro modo similar. Si incluso una ciencia *a priori* como la geometría, que nunca trata de hechos empíricos, presupone aun algo que es para ella inaccesible, la constitución de ser de su ámbito temático, también será así, con mayor razón, para todas las ciencias de hechos, y, por tanto, también para la psicología, como ciencia de la vida, o, como se dice ahora con frecuencia, imitando a Dilthey: la antropología, la ciencia del hombre que vive. Toda psicología sueña sólo con el hombre y el Dasein humano, porque necesariamente tiene que hacer presuposiciones sobre la constitución del ser del Dasein humano y sobre el modo de su ser que nosotros denominamos
75 existencia. | Estas presuposiciones ontológicas permanecen por siempre inaccesibles para la psicología, en tanto que ciencia óntica. La psicología debe obtenerlas de la filosofía en tanto que ontología. Pero las ciencias positivas —esto es lo asombroso— llegan a

sus resultados en estos sueños. No necesitan estar filosóficamente despiertas y, si lo están, no se convierten nunca en filosofía. La historia de todas las ciencias positivas muestra que sólo momentáneamente despiertan de sus sueños y abren sus ojos al ser *del* ente *que* investigan. Nosotros estamos hoy en esa situación. Los conceptos fundamentales de las ciencias positivas han entrado en movimiento. Se impone su revisión teniendo en cuenta las fuentes originarias de las que surgieron. Hablando con mayor precisión, acabamos de estar en tal situación. Quien escucha con mayor perspicacia y más allá del estruendo externo y de la ocupación de la industria de la ciencia ha de ver que ya están soñando otra vez, lo que naturalmente no es un reproche a la ciencia, desde el alto observatorio de la filosofía, sino reconocer que han vuelto al estado que es adecuado y familiar a ellas. Es incómodo sentarse sobre un barril de pólvora, sabiendo que los conceptos fundamentales son sólo opiniones desgastadas. Ya se ha tenido bastante de preguntar por los conceptos fundamentales, se busca algo de descanso. La filosofía como ciencia del «mundo trastocado» no es confortable para el entendimiento vulgar. Por ello, el concepto de filosofía no se dirige según la idea de la filosofía, sino según las necesidades vigentes y las posibilidades del entendimiento que proceden del sentido común, como dice Kant, al que nada le impresiona tanto como los hechos.

Estas reflexiones sobre la relación de las ciencias positivas con la filosofía en relación con el texto platónico deben dejar claro que
76 si Kant hubiese | dispuesto de una psicología exacta de la percepción y del conocimiento, esto no le habría facilitado en lo más mínimo la tarea de una explicación del concepto de existencia. No fue porque la psicología de su tiempo no fuese exacta y suficientemente empírica por lo que el esclarecimiento de Kant del concepto en cuestión no progresó, sino porque no estaba bastante fundada apriorísticamente, porque le faltaba la ontología del Dasein humano. La psicología no puede en modo alguno remediar el defecto —que todavía ha de ser discutido con mayor precisión— de la interpretación kantiana de la existencia como percepción y posición, porque ella en sí misma requiere ayuda. Hacer de la antropología, en el sentido de la psicología en tanto que ciencia positiva, el fundamento de la filosofía, por ejemplo, de la lógica, es por principio tan absurdo como si alguien quisiese intentar fundamentar la geometría con la ayuda de la química y la física de las cosas corporales. Cualquiera que sea el momento de desarrollo de esta ciencia nunca deberemos esperar su ayuda para el esclarecimiento de un problema filosófico. Apenas es preciso observar que

lo dicho sobre la psicología no significa que no sea una ciencia. Al contrario, la determinación fundamental del carácter científico de la psicología, en tanto que ciencia positiva, o no filosófica, habla no en contra la psicología, sino, más bien, en su favor, a fin de eliminar de ella un error corriente.

Si Kant interpreta la existencia, la subsistencia, como percepción, el fenómeno de la percepción no ha de aclararse, a su vez, mediante la psicología. Antes bien, la psicología deber ya conocer qué es la percepción en general si no quiere investigar a tientas los hechos relativos a los procesos perceptivos y su génesis.

77 | *b*) La constitución del ser de la percepción. Intencionalidad y transcendencia

A partir de lo que Kant deja inexplicado en los fenómenos de la «percepción» y de la «posición», y de lo que deja desdibujado en la ambigüedad mencionada, intentaremos deducir ahora qué investigación y qué contexto se necesitan provisionalmente para proporcionar un suelo firme, un horizonte claro y un acceso seguro a la tarea de una interpretación de la existencia, de la subsistencia, de la efectividad.

No cabe tocar la tesis de Kant, en su contenido negativo, de que el ser no es un predicado real. Con ella, Kant dice fundamentalmente que el ser no es un ente. En cambio, la interpretación positiva de Kant —la existencia como posición absoluta (percepción), ser como posición en general— se muestra tan oscura como ambigua y, a la vez, discutible cuando se la entiende adecuadamente. Preguntamos ahora: ¿Qué deja Kant realmente indeterminado cuando usa la percepción y la posición con la ambigüedad mencionada? ¿Qué permanece en la oscuridad cuando no distingue el percibir, lo percibido y el ser-percibido de lo percibido, sino que se determina todo ello como perteneciente de manera unitaria a la percepción? Nada menos que la *constitución del ser de la percepción en general*, esto es, su esencia ontológica e, igualmente, la *constitución del ser de la posición*. La ambigüedad o uso oscuro por parte de Kant de los términos «percepción» y «posición» es síntoma de que la esencia ontológica de la posición y de la percepción han quedado totalmente indeterminadas. Esto implica, además, que los comportamientos del yo, en nuestra terminología del Dasein, permanecen, en definitiva, ontológicamente oscuros. La ontología explícita y adecuada del Dasein, del ente que somos nosotros mismos, está en mal camino. Pero no sólo esto; tampoco se
78 reconoce que su elaboración apropiada es el presupuesto | para

plantear el problema cuya solución convirtió Kant en tarea suya cuando afrontó el esclarecimiento del concepto de ser.

En este momento no queremos adentrarnos en el concepto fundamental de una ontología del Dasein. Nos ocuparemos de ella en la segunda y tercera parte del curso. Tampoco queremos adentrarnos en la explicación de su función como fundamento de la investigación filosófica en general; y menos aun es posible realizar y exponer aquí la ontología del Dasein, ni siquiera en sus rasgos principales. Ya he ofrecido un intento de ello en la primera mitad de mi tratado *Ser y tiempo*, aparecido recientemente. Por el contrario, ahora intentamos, al proseguir el análisis del problema kantiano y de la solución kantiana, introducirnos en el círculo de la ontología del Dasein en tanto que fundamento de la ontología en general.

Kant interpreta la existencia [*Dasein*] —nosotros decimos ahora, en nuestra terminología, subsistencia, porque reservamos el término Dasein para el ente humano— como percepción. Tenemos que tener presente la triple significación: el percibir, lo percibido, el ser-percibido de lo percibido. ¿Pero ganamos algo para el esclarecimiento del concepto de existencia con subrayar expresamente la ambigüedad de la expresión «percepción» y retener sus distintos significados? ¿Hemos avanzado un paso en la comprensión del fenómeno mencionado con la expresión «percepción» si distinguimos los tres significados de dicha palabra? Evidentemente, no ganamos ningún conocimiento de la cosa con la enumeración de lo que puede significar una palabra en su ambigüedad. Claro que no. Mas estas diferencias de significado del término «percepción» tienen, en definitiva, su razón en la cosa significada por ellos, en el fenómeno de la percepción misma. No sólo las diferencias de significado en tanto que expresamente conscientes, sino precisamente | también el uso impreciso de la palabra ambigua remite quizá a la peculiaridad de la cosa significada. Puede ser que la ambigüedad de la expresión «percepción» no sea casual, sino que precisamente sea señal de que el fenómeno mismo mencionado en ella proporciona, a la experiencia y al entendimiento vulgares, el fundamento para interpretarla a veces como percibir, comportamiento perceptivo, como lo pecibido en el sentido de aquello respecto de lo que se comporta el comportamiento percipiente, como el ser-percibido en el sentido del carácter de ser-percibido que tiene lo percibido en el comportamiento percipiente. Ciertamente podría ser que el fenómeno significado por la percepción proporcionase la razón y el fundamento para la ambigüedad porque, de acuerdo con su peculiar estructura propia, en sí mismo no es simple, sino ambiguo. Es posible que lo significado separadamente en cada caso en los tres significa-

dos pertenezca originariamente a la estructura unitaria de lo que hemos de comprender como percepción. Quizá esta estructura sea vista en diferentes respectos en cada caso en los diferentes significados y en la aprehensión guiada por ellos de la cosa mencionada.

De hecho, esto es así. Lo que llamamos brevemente percepción se dice explícitamente: *dirigirse* percipientemente *a* lo percibido, de tal modo que se entienda lo percibido en tanto que percibido en su ser-percibido mismo. Esta afirmación no parece especialmente ingeniosa. La percepción es percibir, a lo que pertenece algo percibido en su ser-percibido. ¿No es esto una tautología vacía? Una mesa es una mesa. La afirmación, aunque provisional, es más que una tautología. Con ella decimos: la percepción y lo percibido en su ser-percibido se pertenecen mutuamente. Con el modo de hablar de dirigirse percipientemente a, decimos que la mutua pertenencia de los tres momentos de la percepción son caracteres de este dirigirse-a. Este dirigirse-a constituye, por así decir, el entramado de todo el fenómeno de la percepción.

80 | Pero que el percibir se dirija a algo percibido o, hablando formalmente y de manera general, se relacione con ello, es, sin duda, suficientemente evidente de suyo como para precisar ser puesto de relieve de modo especial. Ciertamente, Kant dice también lo mismo cuando habla de que la cosa, lo percibido, entra en relación con la facultad cognoscitiva, con el percibir, cuando habla de una síntesis subjetiva. Además, esta relación del percibir con lo percibido, que hemos observado expresamente, es propia asimismo de los otros modos de comportamiento: del mero representar que se relaciona con lo representado, del pensar que piensa un pensamiento, del juicio, que determina algo juzgado, del amar que se refiere a algo amado. Se podría creer que estas son trivialidades sin igual que debería avergonzarnos proclamar. Con todo, no nos neguemos a fijar expresamente esta tesis: Los comportamientos se comportan respecto de algo, se dirigen hacia un qué; o en términos formales, se relacionan con él. Mas ¿qué podemos hacer con la tesis de la relación de los comportamientos con aquello respecto de lo que se comportan? ¿Es esto ya filosofía? Dejemos indeciso si es o no filosofía. Admitamos incluso que no es, o que todavía no es, filosofía. Tampoco nos importa qué estamos haciendo con la afirmación de estas supuestas trivialidades, si con ellas penetramos o no en los misterios del mundo y del Dasein. Únicamente nos importa una cosa: que no se nos escurra entre las manos esta tesis trivial y lo que se mienta con ella, que nos acerquemos algo más a ella. Entonces es posible que esta supuesta trivialidad se torne un total enigma. Quizá esta verdad de perogrullo se convierta en uno

de los más excitantes problemas para el que sabe filosofar, es decir, para el que ha aprendido a comprender que lo evidente de suyo es el auténtico y el único tema de la filosofía.

Los comportamientos tienen la estructura del dirigirse-a, del estar dirigidos-a. Tomando en préstamo un término de la escolásti-
81 ca, la fenomenología designa esta estructura como | *intencionalidad.* La escolástica habla de la *intentio* de la voluntad, de la *voluntas*, esto es, habla de ella sólo en relación con la voluntad. Está muy lejos de asignar la intencionalidad también a los demás comportamientos del sujeto, o incluso de captar, de modo fundamental, el sentido de esta estructura. Por consiguiente, es un error tanto histórico como sustancial decir, como se hace hoy con frecuencia, que la teoría de la intencionalidad es una teoría escolástica. Pero incluso aunque esto fuera verdad, no habría ninguna razón para rechazarla, sino sólo para preguntarse si es sostenible en sí misma. Con todo, la escolástica no enseñó la teoría de la intencionalidad. En cambio, es cierto que Franz Brentano en su *Psicología desde el punto de vista empírico* (1874), muy influido por la escolástica, ante todo por Tomás y Suárez, subrayó, con nitidez, la intencionalidad y dijo que la totalidad de las vivencias psíquicas podrían y deberían ser clasificadas teniendo en cuenta esta estructura, o sea, el modo de dirigirse a algo. El título *Psicología desde el punto de vista empírico* mienta algo totalmente distinto que la expresión actual «psicología empírica». Husserl, influido por Brentano, fue quien, por primera vez, esclareció, en las *Investigaciones lógicas*, la esencia de la intencionalidad y profundizó su aclaración en las *Ideas*. Sin embargo, hay que decir que este misterioso fenómeno de la intencionalidad está muy lejos de haber sido comprendido filosóficamente de manera suficiente. Nuestra investigación se concentra, precisamente, en ver más claramente este fenómeno.

Recordando lo que nosotros mismos hemos dicho sobre la percepción, puede esclarecerse, inicialmente, el concepto de la intencionalidad de la siguiente forma: todo comportamiento es un comportarse respecto-de, la percepción es percepción-de. En sentido estricto, designamos este comportamiento respecto-de como el *intendere* o como la *intentio*. Todo comportamiento respecto-de y todo estar dirigido-a tiene su específico *qué respecto del que se comporta* y su *qué hacia el que está dirigido*. Designamos como *intentum* este qué, que pertenece a la *intentio,* respecto del cual
82 es el comportamiento, el qué al que está dirigido. | La intencionalidad abarca ambos momentos, la *intentio* y el *intentum*, en su hasta ahora oscura unidad. Ambos momentos son diferentes en cada comportamiento. Justamente la diferencia de la *intentio* o del *inten-*

tum constituye la diferencia de los modos de comportarse. Éstos son distintos en referencia a su intencionalidad característica en cada caso.

Es preciso ahora examinar la estructura de los comportamientos del Dasein, prestando una atención especial a la percepción, y preguntar qué rasgos presenta la estructura de la intencionalidad y, ante todo, *cómo se fundamenta ontológicamente en la constitución fundamental del Dasein*. Hemos de empezar por acercarnos todavía más a la intencionalidad como estructura de los comportamientos del Dasein, esto es, hemos de precavernos contra tergiversaciones corrientes que estorban de continuo. No pensamos con ello en las tergiversaciones con las que la filosofía contemporánea ha cargado la intencionalidad; tergiversaciones que surgen todas de puntos de vista preconcebidos tanto metafísicos como de teoría del conocimiento. Dejemos a un lado determinadas teorías del conocimiento, determinadas teorías filosóficas en general. Hemos de hacer el esfuerzo de ver el fenómeno de la intencionalidad con sencillez y sin prejuicios. Pero, aunque nos despojemos de los prejuicios que surgen de las teorías filosóficas, todavía no estamos a cubierto de todas las tergiversaciones. Por el contrario, los prejuicios más peligrosos y tenaces respecto de la comprensión de la intencionalidad no son los explícitos que se presentan en forma de teorías filosóficas, sino los implícitos que surgen de la aprehensión e interpretación naturales de las cosas que proceden de la comprensión cotidiana del Dasein. Justamente estas tergiversaciones son las que menos se notan y las más difíciles de rechazar. Ahora no nos preguntamos en dónde tienen estos prejuicios vulgares su fundamento ni en qué medida poseen su propio derecho dentro del Dasein cotidiano. Intentaremos, primero, poner de relieve una tergiversación de la intencionalidad que se funda precisamente en
83 la | visión natural e ingenua de las cosas. Nos orientaremos, para ello, de nuevo, mediante el carácter intencional de la percepción.

Que la percepción tenga carácter intencional significa, primero: el percibir, su *intentio*, se refiere a lo percibido, *intentum*. Percibo allí la ventana. Hablemos brevemente de la relación de la percepción con el objeto. ¿Cómo se caracteriza de forma natural esta relación? El objeto de la percepción es la ventana, allí. La relación de la percepción de la ventana expresa evidentemente la relación en la que está la ventana, que subsiste allí, conmigo, el hombre subsistente aquí, el sujeto. Por consiguiente, con la percepción que ahora subsiste de la ventana, se crea una relación subsistente entre dos entes: el objeto subsistente y el sujeto subsistente. La relación de la percepción es una relación subsistente entre dos

entes subsistentes. Elimino uno de los dos miembros de la relación, por ejemplo, el sujeto, entonces la relación tampoco subsiste ya. Si dejo que se desvanezca el otro miembro de la relación, el objeto, la ventana subsistente, o pienso que se ha desvanecido para mí, entonces, evidentemente, se desvanece, a la vez, también la relación entre mí y el objeto subsistente, e incluso la posibilidad misma de la relación. Pues la relación ya no tiene, por así decir, un punto de llegada en el objeto subsistente. Parece que la relación intencional puede subsistir, en tanto que relación, sólo cuando ambos miembros de la relación subsisten y la relación se da únicamente mientras que los propios miembros de la relación subsistan. Expresado de otro modo, el sujeto psíquico precisa, para que se dé una relación posible entre él y algo otro, de la subsistencia de un objeto físico. Si no hubiera cosas físicas, el sujeto psíquico, sin esta relación intencional, subsistiría, por sí mismo, de forma aislada. La relación intencional se añade al sujeto gracias a la subsistencia del objeto, y a la inversa. Todo esto parece comprensible de suyo.

84 | Sin embargo, esta caracterización de la intencionalidad como una relación subsistente entre dos entes subsistentes, un sujeto psíquico y un objeto físico, deja escapar, desde el principio, tanto la esencia como el modo de ser de la intencionalidad. El error estriba en que la interpretación considera la relación intencional como algo que, en cada caso, se añade al sujeto en virtud de la aparición de la subsistencia de un objeto. Esto implica la creencia de que el sujeto en sí mismo, en tanto que sujeto psíquico aislado, está desprovisto de intencionalidad. Por el contrario, hemos de ver que la relación intencional no surge sólo cuando se añade un objeto a un sujeto, como, por ejemplo, una distancia entre dos cuerpos subsistentes que sólo surge y subsiste cuando un cuerpo subsistente se añade a otro. La relación intencional con el objeto no le incumbe al sujeto sólo con y mediante la subsistencia del objeto, sino que el sujeto, en sí mismo, está estructurado intencionalmente. En tanto que sujeto está dirigido a... Supongamos que alguien sufre una alucinación. Alucinando ve, ahora y aquí, en esta sala, que en ella se mueven elefantes. Percibe estos objetos aunque no subsistan. Los percibe, se dirige a ellos percipientemente. Tenemos aquí un dirigirse a los objetos sin que estos sean subsistentes. Se le dan como subsistentes de un modo puramente ilusorio —así lo decimos nosotros, los que no somos él—. Pero estos objetos pueden darse ilusoriamente al que alucina sólo porque su percibirlos, en el modo de la alucinación como tal, es de tal modo que en este percibir se encuentra con algo —porque el percibir en sí mismo es un comportarse respecto de, un comportamiento con un objeto— que puede

ser efectivo o sólo ilusorio. Sólo porque el percibir alucinatorio, en tanto que percepción tiene en sí mismo el carácter de dirigirse-a, puede quien alucina referirse a algo de manera ilusoria. Puedo aprehender algo *ilusoriamente* sólo si, yo, el que aprehende,
85 | me *refiero* de algún modo. Sólo entonces puede el referirse adoptar la forma de lo ilusorio. La relación intencional no surge sólo mediante la subsistencia efectiva de los objetos, sino que se encuentra en el percibir mismo, ya esté libre de engaño o no. El percibir tiene que ser percepción de algo, para que yo pueda engañarme *sobre* algo.

Se vuelve claro así que hablar de la relación del percibir un objeto es ambiguo. Puede querer decir que percibir, como algo psíquico en el sujeto subsistente, está en una relación con un objeto subsistente; la relación misma subsiste en razón de ambos entes subsistentes. Por consiguiente, la relación se mantiene con la subsistencia de los miembros de la relación y cesa con ella. Pero también la expresión «relación de percepción con un objeto» puede significar que el percibir en sí mismo, de acuerdo con su estructura, está constituido mediante esta relación, subsista o no aquello con lo que se comporta, el objeto. En este segundo sentido de la expresión «relación de la percepción con un objeto», se alcanza ya la peculiaridad de la intencionalidad. La expresión «relación de la percepción» no significa una relación en la que entra la percepción como uno de los términos de la relación, una relación que se añada a la percepción que, en sí misma, está libre de relación, sino una relación que es el percibir mismo en cuanto tal. La relación que denominamos intencionalidad, es el *carácter a priori de relación* [*Verhältnischarakter*] que nosotros designamos como comportarse [*Sichverhalten*].

La intencionalidad misma es, en tanto que estructura de los comportamientos, una estructura del sujeto que se comporta. Es del modo de ser del sujeto que se comporta en tanto que *carácter de la relación* de ese comportamiento. Pertenece a la esencia de los comportamientos de un modo tal que hablar de comportamiento intencional es ya un pleonasmo, algo similar a hablar de un trián-
86 gulo espacial. Por el contrario, mientras | la intencionalidad no sea vista como tal, se seguirán pensando en los comportamientos de forma confusa, como cuando yo me represento sólo un triángulo, sin la correspondiente idea de espacio que está en su base y lo hace posible.

De esta manera nos hemos prevenido contra una tergiversación de la intencionalidad que resulta familiar al sentido común, pero, a la vez, hemos suscitado una nueva tergiversación en la que cae víctima casi toda la filosofía no fenomenológica. Queremos también

afrontar esta *segunda tergiversación*, sin penetrar más profundamente en determinadas teorías.

El resultado de la clarificación anterior fue que la intencionalidad no era una relación objetiva subsistente entre dos entes subsistentes, sino que era, en tanto que carácter de relación del comportarse, una determinación del sujeto. Los comportamientos son del yo. Se les suele denominar también vivencias del sujeto. Las vivencias son intencionales y pertenecen, por ello, al yo, o, como se dice de forma erudita, son inmanentes al sujeto, pertenecen a la esfera subjetiva. Pero, de acuerdo con una convicción metodológica universal de la filosofía moderna desde Descartes, el sujeto y sus vivencias es lo único que, inicialmente, es dado al sujeto, al yo mismo, como indudablemente cierto. Surge la cuestión: ¿Cómo puede este yo con sus vivencias intencionales salir fuera de la esfera de sus vivencias y entrar en relación con el mundo subsistente? ¿Cómo puede el yo transcender su propia esfera y las vivencias intencionales incluidas en ella? Y ¿en qué consiste esta transcendencia? Con mayor precisión, hemos de preguntar qué aporta la estructura intencional de las vivencias al esclarecimiento filosófico de la transcendencia. Pues la intencionalidad designa una relación del sujeto con el objeto. Pero hemos oído que la intencionalidad es una estructura de las vivencias y pertenece, por ello, a la esfera subjetiva. Por tanto, parece que el dirigirse-a intencional permanece también en la esfera del sujeto y no aporta nada para el esclarecimiento
87 de la transcendencia. | ¿Cómo salimos desde las vivencias intencionales, en el interior, en el sujeto, hacia fuera, a las cosas, en tanto que objetos? Se dice, en sí mismas las vivencias intencionales, en la medida en que pertenecen a la esfera subjetiva, se relacionan sólo con lo inmanente a esta esfera. Las percepciones como algo psíquico se dirigen a las sensaciones, a las imágenes de la representación, a los rendimientos de la memoria y a las determinaciones que el pensar, inmanente también al sujeto, añade a lo dado subjetivamente de forma inicial. Por consiguiente, se debe plantear, ante todo, el problema filosófico supuestamente central: ¿Cómo se relacionan con el objeto las vivencias y aquello a lo que éstas se dirigen en tanto que intencionales, lo subjetivo de las sensaciones, de las representaciones?

También este planteamiento parece plausible y necesario, pues nosotros mismos dijimos que las vivencias, que han de tener el carácter de la intencionalidad, pertenecen a la esfera subjetiva. Parece inevitable la cuestión ulterior: ¿Cómo se relacionan las vivencias intencionales, que pertenecen a la esfera subjetiva, con los objetos? Por plausible que pueda parecer esta cuestión y por exten-

dida que esté, incluso dentro de la fenomenología y de los movimientos próximos a ella del nuevo realismo epistemológico, por ejemplo, la concepción de N. Hartmann, esta interpretación de la intencionalidad no comprende el fenómeno. No lo comprende porque para ella la teoría viene antes que el cumplimiento de la exigencia de abrir los ojos y de tomar los fenómenos tal como se dan frente a toda teoría firmemente enraizada e incluso a pesar de ella; o sea, la exigencia de dirigir las teorías según los fenómenos y no a la inversa, de hacer violencia a los fenómenos mediante teorías preconcebidas.

¿Dónde se encuentra el corazón de esta tergiversación de la intencionalidad que ahora hemos de clarificar? Esta vez no estriba en el carácter de la *intentio*, como en la primera, sino en el del *intentum*, al cual se dirige el comportamiento, en nuestro caso, la percepción. Se dice: la intencionalidad es un carácter de las viven-
88 cias. Éstas pertenecen a la esfera del sujeto. | Qué cosa más natural y lógica que concluir ahora que, por consiguiente, también tiene que ser subjetivo aquello a lo que las vivencias inmanentes se dirigen. Pero por natural y lógica que pueda parecer esta conclusión y por crítica y cautelosa que pueda parecer esta característica de las vivencias intencionales y de aquello a lo que se dirigen, es, sin embargo, una teoría, en la que se han cerrado los ojos a los fenómenos y no se da cuenta de ellos.

Tomemos una percepción natural sin ninguna teoría, sin ninguna opinión preconcebida sobre la relación del sujeto con el objeto o sobre otra cosa, y preguntemos a esta percepción concreta en la que vivimos, por ejemplo, la percepción de la ventana. ¿A dónde se dirige de acuerdo con el peculiar sentido de dirección de su *intentio*? ¿A dónde se dirige la percepción de acuerdo con su peculiar sentido de aprehensión por el que es guiada? En el comportamiento cotidiano, por ejemplo, al deambular por esta sala, dentro del mundo circundante, miro en torno mío, percibo la pared y la ventana. ¿A dónde estoy dirigido en esta percepción? ¿A las sensaciones? O cuando evito lo que percibo, ¿evito representaciones y me cuido de no saltar por encima de estas representaciones y sensaciones al patio de la facultad?

Es pura teoría todo esto; es pura teoría decir que yo estoy dirigido, inicialmente, a las sensaciones. De acuerdo con su sentido de dirección, la percepción está dirigida al ente subsistente mismo. Se refiere precisamente a este en tanto que subsistente y nada sabe de las sensaciones que aprehende. Esto vale también cuando me muevo en una percepción errónea. Si en la oscuridad tomo, engañándome, un árbol por un hombre, no debo decir que

esta percepción se dirige a un árbol, al que tomo por un hombre; y, por consiguiente, como el hombre es un mera representación, en esta ilusión, estoy dirigido a una representación. Por el contrario, es precisamente el sentido de la ilusión que, al tomar el árbol
89 por un | hombre, aprehendo lo que percibo y lo que creo que percibo como algo subsistente. En esta ilusión perceptiva se me da el hombre mismo y no algo como una representación del hombre.

Aquello hacia lo que se dirige la percepción es, según su sentido, lo percibido mismo. Se refiere a eso. ¿Qué se encuentra en esta descripción no cegada por teorías? Nada menos que esto: la cuestión de cómo las vivencias intencionales subjetivas se puede relacionar con algo objetivo subsistente está mal planteada de raíz. Ni puedo ni debo preguntar cómo las vivencias intencionales llegan a algo externo. Ni puedo ni debo preguntar esto porque el comportamiento intencional mismo, como tal, se comporta respecto de algo subsistente. No necesito preguntar cómo las vivencias intencionales inmanentes adquieren contenido transcendente, sino que basta con ver que la intencionalidad no es otra cosa precisamente que aquello en lo que consiste la *transcendencia*. Con esto no se aclara todavía de forma suficiente la intencionalidad y la transcendencia, pero se consigue el planteamiento que es adecuado al contenido propio de lo que se examina porque se deriva de éste. La concepción corriente de la intencionalidad no comprende aquello a lo que, en el caso de la percepción, se dirige el percibir. Asimismo tampoco se comprende la estructura del dirigirse-a, la *intentio*. La tergiversación se encuentra en una *subjetivización errónea* de la intencionalidad. Se supone un yo o un sujeto y se supone que las vivencias intencionales pertenecen a la esfera de aquel. Aquí el yo es algo que posee una esfera, en la que están empaquetadas, por así decir, sus vivencias intencionales. Pero se ha mostrado que los comportamientos intencionales mismos constituyen la transcendencia. De aquí se sigue que la intencionalidad no ha de ser interpretada erróneamente apoyándose en un concepto arbitrario del sujeto y del yo, y de la esfera subjetiva, que dé lugar a un problema mal
90 planteado de la transcendencia, sino que, por el contrario, | el sujeto sólo queda determinado en su naturaleza esencial mediante el carácter de la intencionalidad y de su transcendencia, examinado sin prejuicios. A causa de la separación usual entre un sujeto con su esfera inmanente y un objeto con su esfera transcendente, a causa de que, en general, la distinción de un dentro y de un fuera es constructiva y da ocasión, de continuo, para nuevas construcciones, ya no hablaremos en adelante de un sujeto ni de una esfera subjetiva, sino que comprenderemos el ente al que pertenecen los

comportamientos intencionales como Dasein y justamente de tal manera que, con la ayuda del *comportamiento intencional*, entendido correctamente, intentemos caracterizar de forma adecuada el ser del Dasein, *una de sus estructuras fundamentales*. Que los comportamientos del Dasein son intencionales quiere decir que, de acuerdo con su naturaleza esencial, el modo de ser de nosotros mismos, el modo de ser del Dasein, es de tal forma que este ente, en la medida en que es, está siempre ya confrontado con algo subsistente. La idea de un sujeto que tiene vivencias intencionales sólo dentro de su propia esfera y todavía no está fuera, sino encerrado en su cápsula es un absurdo que interpreta erróneamente la estructura ontológica fundamental del ente que somos nosotros mismos. Cuando, como hemos observado antes, denominamos brevemente al modo de ser del Dasein, existencia, lo hacemos para decir que el Dasein existe y que no es subsistente como una cosa. Un rasgo distintivo entre lo existente y lo subsistente se encuentra justamente en la intencionalidad. Que el Dasein existe quiere decir, entre otras cosas, que es de tal modo que, siendo, se comporta respecto de lo que es subsistente, pero no respecto de lo subsistente como algo subjetivo. Una ventana, una silla, en general cualquier ente subsistente en el más amplio sentido, nunca existe porque no puede comportarse respecto de lo subsistente en el modo del intencional dirigirse-a. Un ente subsistente es solamente algo subsistente entre otros entes subsistentes.

Con esto sólo hemos dado un primer paso para preservar al fenómeno de la intencionalidad de las tergiversaciones más crasas y traerlo, más o menos, a la vista. Éste es el presupuesto para conver-
91 tir, de modo expreso, | la intencionalidad en problema, como intentaremos hacer en la segunda parte del curso.

Inicialmente, con el fin de clarificar de manera fundamental el fenómeno de la percepción, hemos rechazado dos tergiversaciones naturales y persistentes de la intencionalidad. Resumimos brevemente ambas interpretaciones falaces. Primero, ha de decirse, contra la *errónea objetivación* de la intencionalidad, que la intencionalidad no es una relación subsistente entre dos entes subsistentes, sujeto y objeto, sino una estructura, que constituye el carácter de relación del comportarse del Dasein como tal. Segundo, en oposición a la errónea *subjetivación* de la intencionalidad, hay que señalar que la estructura intencional de los comportamientos no es algo que sea inmanente a lo que se llama sujeto, y esté necesitada ante todo de transcendencia, sino que la constitución ontológica de los comportamientos del Dasein es justamente la *condición ontológica de la posibilidad de toda transcendencia*. La transcendencia y el

transcender pertenecen a la naturaleza esencial del ente, que, en virtud de la transcendencia como fundamento, existe como intencional, o sea, que existe en el modo de estar confrontado con lo subsistente. La intencionalidad es la *ratio cognoscendi* de la transcendencia. Ésta es la *ratio essendi* de la intencionalidad en sus diferentes modos.

De estas dos determinaciones se sigue que la intencionalidad no es ni algo objetivo, subsistente como un objeto, ni es subjetiva en el sentido de algo que ocurre dentro de un supuesto sujeto, cuyo modo de ser queda totalmente indeterminado. La intencionalidad no es ni objetiva ni subjetiva en el sentido usual, aunque es ciertamente ambas cosas, pero en un sentido mucho más original, ya que la intencionalidad, que pertenece a la existencia del Dasein, hace posible que este ente, el Dasein, existiendo, se comporte respecto de lo subsistente. Con la exposición adecuada de la intencionalidad, se vuelven discutibles los conceptos de sujeto y de subjetividad, no sólo lo que entiende la psicología por sujeto, sino también lo que ésta misma debe presuponer tácitamente, en tanto
92 que ciencia positiva, | sobre la idea y la constitución del sujeto, y lo que la filosofía misma ha definido hasta ahora ontológicamente de una forma imperfectísima y ha dejado en la oscuridad. También está insuficientemente definido el concepto filosófico tradicional de sujeto con relación a la constitución fundamental de la intencionalidad. Partiendo del concepto de sujeto, no se puede decidir nada sobre la intencionalidad porque la intencionalidad es la estructura esencial, aunque no la más original, del sujeto mismo.

En vista de las tergiversaciones mencionadas, no es evidente de suyo lo que significa la trivial afirmación de que la percepción se relaciona con algo percibido. Que hoy, bajo la influencia de la fenomenología, se hable tanto sobre la intencionalidad, o se introduzca para ello otra palabra, no muestra que el fenómeno así denominado haya sido visto fenomenológicamente. Que los comportamientos de representar, juzgar, pensar, querer, estén estructurados intencionalmente no es una proposición que pueda ser anotada y conocida para, digamos, extraer de ella inferencias; sino que es una indicación para traer a la conciencia lo mentado en ella, a saber, la estructura de los comportamientos y asegurarse, una y otra vez, de la legitimidad de esta proposición.

Las tergiversaciones no son casuales. Tampoco están fundadas, exclusiva y primariamente, en una frivolidad del pensar y de la controversia filosófica, sino que tienen su fundamento en la concepción natural de las cosas mismas, tal como se encuentran en el Dasein, según su naturaleza esencial. Y es que el Dasein tiene la

tendencia de tomar inicialmente todo ente, ya sea algo subsistente, en el sentido de cosa de la naturaleza, ya sea algo con el modo de ser del sujeto, en el sentido de algo subsistente y comprenderlo en el sentido de la subsistencia. Ésta es la tendencia fundamental de la ontología antigua, que, hasta hoy, todavía no ha sido superada, porque pertenece a la comprensión del ser, y al modo de comprender el ser, del Dasein. Puesto que, en esta concepción se toma todo
93 lo dado como algo subsistente, | y como la intencionalidad no puede descubrirse como una relación dentro de las cosas subsistentes, tiene que referirse, aparentemente, al sujeto; si no es nada objetivo, es entonces algo subjetivo. El sujeto es tomado, de nuevo con la misma indeterminación de su ser, como algo subsistente, como se muestra en el *cogito sum* de Descartes. De este modo, la intencionalidad, se la tome por objetiva o subjetiva, sigue siendo algo que subsiste de alguna manera. Por el contrario, precisamente con la ayuda de la intencionalidad y de su peculiaridad de no ser ni objetiva ni subjetiva, deberíamos pararnos y preguntar: en razón de este fenómeno, que no es ni subjetivo ni objetivo, ¿no debería el ente al que evidentemente pertenece ser comprendido de otra forma que como ha sido hasta el presente?

Se pone ahora de manifiesto que, cuando Kant habla de una relación de la cosa con la facultad cognoscitiva, este modo de hablar y las cuestiones que de ahí se originan están llenos de confusión. La cosa no se relaciona con una facultad cognoscitiva interior al sujeto, sino que la facultad cognoscitiva misma y, con ella, este sujeto, de acuerdo con la constitución de su ser, están estructurados intencionalmente. La facultad cognoscitiva no es uno de los términos de la relación entre una cosa externa y el sujeto interno, sino que su naturaleza esencial es el relacionarse mismo, y, ciertamente, de tal modo que el Dasein intencional que así se relaciona como un existente siempre se confronta directamente con las cosas. Para el Dasein, no hay un fuera; por esta razón es también absurdo hablar de un dentro.

Si modificamos el lenguaje ambiguo de Kant sobre la percepción e intentamos proporcionar una posición independiente a la percepción mediante la distinción de la intención de la percepción y lo percibido, entonces no sólo corregimos significados verbales y terminologías, sino que alcanzamos la naturaleza ontológica esencial de lo que se mienta con percepción. Por tener la percepción una estructura intencional, no sólo *puede*, sino que *tiene* que surgir la
94 ambigüedad mencionada cuando no se la ve. | En la medida en que trata de la percepción, el propio Kant tiene que hacer uso de su estructura intencional por la fuerza de las cosas mismas, sin que él

la reconozca expresamente como tal. En cierta ocasión habla de que la percepción alcanza algún lugar y que allí donde alcanza es encontrable algo efectivo, algo subsistente[2]. Pero la percepción puede tener un alcance sólo si, en conformidad con su propia naturaleza esencial, alcanza, se extiende hacia, esto es, se dirige a sí misma hacia. Las representaciones se relacionan, esencialmente, con algo representado, se refieren a ello, pero no en un modo tal que haya que proporcionales antes esta estructura referencial, sino que la tienen desde la cuna *en tanto que* representaciones. Si éstas dan correctamente en cada caso aquello que pretenden dar, es una segunda cuestión, que, sin embargo, carecería de sentido discutir si la índole de la pretensión permaneciese en la oscuridad.

c) La intencionalidad y la comprensión del ser. El estar descubierto (ser-percibido) el ente y el estar-revelado el ser

Queremos mantenernos en la dirección de la interpretación kantiana de la efectividad, de la subsistencia y únicamente caracterizar de una manera más adecuada y clara el horizonte a partir del cual, y en el cual, se efectúa la elucidación. ¿Qué hemos conseguido hasta ahora con nuestra elucidación preliminar de la estructura intencional de la percepción? Volveremos a la estructura de la posición en la discusión de la cuarta tesis. Concedemos que Kant no desea equiparar la subsistencia con el percibir, con la *intentio*, ni tampoco con lo percibido, con el *intentum*, aunque él no introduzca esta distinción. Por consiguiente, queda únicamente la posibilidad de que la equiparación kantiana de la efectividad con la percepción haya de interpretarse en el sentido de que percepción aquí
95 quiere decir ser-percibido. Ciertamente, parece discutible si | la efectividad de algo efectivo (la subsistencia de algo subsistente) debiera identificarse con su ser-percibido. Pero, por otra parte, nos dio que pensar el que, en el ser-percibido (el carácter de ser-percibido) de lo percibido, y, por tanto, de lo efectivo descubierto, se devele, evidentemente, a la vez, su efectividad y que, en cierto sentido, en el ser-percibido de algo subsistente percibido deba encontrarse incluida su subsistencia; que, mediante el análisis del ser-percibido de lo percibido, pueda ser posible profundizar en la subsistencia de lo subsistente. No obstante, con esto se dice ya que el ser-percibido no es equivalente a la subsistencia, sino que aquello es sólo una condición necesaria, aunque no suficiente, del acceso a

2. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 273.

ésta. Este nexo exige que intentemos una caracterización del ser-percibido como tal.

Preguntamos, pues: ¿cómo se relaciona este carácter del ser-percibido de algo percibido con lo dicho hasta aquí sobre la constitución intencional? El ser-percibido es el ser-percibido de lo percibido. ¿Cómo le pertenece? ¿Mediante el análisis del ser-percibido de algo efectivo, podríamos llegar hasta el sentido de la efectividad de ese ente efectivo? Orientados hacia la intencionalidad de la percepción, debemos decir: el ser-percibido que pertenece a algo percibido cae evidentemente en el *intentum*, es decir, en aquello a lo que la percepción se dirige. Primeramente tenemos que reflexionar más sobre qué es el *intentum* de la percepción. Ya hemos dicho que, en el sentido intencional de dirección del percibir, se encuentra el referirse a lo percibido como algo subsistente en sí mismo. El sentido intencional de dirección del percibir mismo, sea engañoso o no, apunta a lo subsistente en tanto que subsistente. Al percibir, estoy dirigido a la ventana de allí en tanto que un determinado utensilio. Con este ente, subsistente en el más amplio sentido,
96 se da una determinada *funcionalidad.* | Sirve para iluminar la sala y, al mismo tiempo, para protegerla. A partir de aquello para lo que sirve, a partir de su utilidad, se prescribe su constitución, es decir, todo aquello que pertenece a su realidad determinada, en el sentido kantiano, o sea, a su constitución quiditativa. Podemos describir perceptivamente este ente subsistente de manera cotidiana, ingenua; sobre ese objeto, podemos hacer enunciados precientíficos, pero también enunciados científico-positivos. La ventana está abierta, no cierra del todo, encaja bien en la pared; el marco es de este o de aquel color, tiene tal o cual tamaño. Lo que así encontramos en este ente subsistente es, por un lado, determinaciones que le pertenecen como un utensilio, o como decimos también, como un *útil*, además, también determinaciones como dureza, peso, tamaño, que pertenecen a la ventana no *qua* ventana, sino como pura cosa material. En nuestro trato natural con cosas tales como la ventana, podemos enmascarar el *carácter de útil* que saltan a la vista en primer lugar y que constituyen su carácter de uso, y considerar la ventana sólo como cosa subsistente. No obstante, en ambos casos, tanto cuando consideramos y describimos la ventana como un utensilio, como útil, como cuando la consideramos como una pura cosa natural, comprendemos ya en cierto modo, lo que quiere decir útil y cosa. En nuestro trato natural con el útil, el instrumento de trabajo, el instrumento de medida, el instrumento de transporte, comprendemos algo así como la *índole de útil*, y ante las cosas materiales algo así como la *índole de cosa*. Pero

nosotros buscamos el ser-percibido de lo percibido. Mas, ni entre todas las determinaciones de la cosa que constituyen el carácter de útil de lo percibido, ni tampoco entre las determinaciones que pertenecen al carácter general de cosa de lo subsistente, encontramos su ser-percibido, que, sin embargo, tiene. No obstante, decimos: lo subsistente *es* lo percibido. Por tanto, el ser-percibido tampoco es un «predicado real». ¿Cómo pertenece «el ser percibido» a lo subsistente? Sin duda, lo subsistente no sufre ninguna alteración cuando lo percibo. No experimenta ningún incremento
97 o disminución | en lo que es en tanto que tal ente subsistente. Es claro que no se daña o se vuelve inútil mediante la percepción. Por el contrario, se encuentra, en el sentido de la aprehensión perceptiva, justamente el descubrir lo percibido tal como se muestra en sí mismo. De modo que el ser-percibido no es nada objetivo en el objeto. Pero ¿podemos concluir que acaso sea algo subjetivo que no pertenece a lo percibido, al *intentum*, sino al percibir, a la *intentio*?

En el análisis de la intencionalidad ya nos preguntamos por la legitimidad de la distinción habitual entre sujeto y objeto, entre lo subjetivo y lo objetivo. El percibir, como algo intencional, cae en tan poca medida en una esfera subjetiva que, en el momento en que comenzamos a hablar de semejante esfera, el percibir la transciende. Quizá el ser-percibido pertenezca al comportamiento intencional del Dasein, o, dicho de otro modo, que no sea nada subjetivo pero tampoco nada objetivo, aunque debamos siempre afirmar que el ente percibido, lo subsistente, es percibido, tiene el carácter del ser-percibido. El ser-percibido es una estructura sorprendente y misteriosa, puesto que pertenece, en cierto sentido, al objeto, a lo percibido y, sin embargo, no es nada objetivo, y pertenece al Dasein y a su existencia intencional y, sin embargo, no es nada subjetivo. Una y otra vez tenemos que recalcar la máxima metodológica de la fenomenología de no eliminar prematuramente el carácter misterioso de los fenómenos ni de quitarlo de en medio mediante la violencia de una teoría mostrenca, por el contrario, debemos intensificar su aspecto misterioso. Sólo entonces, se hará palpable y conceptualmente aprehensible, esto es, comprensible y tan concreto que, de las cosas misteriosas mismas surgirán las indicaciones para el esclarecimiento del fenómeno. Respecto del ser-percibido, pero también como hemos aún de mostrar, respecto, correspondientemente, de otros caracteres, se plantea el problema: ¿cómo puede algo pertenecer, en cierto modo, a un ente subsistente, sin ser algo
98 subsistente, y, a la vez, siendo esto, pertenecer al Dasein | sin significar algo subjetivo? No solucionaremos ahora este problema, únicamente lo recalcamos para mostrar, en la segunda parte, que el escla-

recimiento de la posibilidad de semejante fenómeno misterioso se encuentra en la naturaleza esencial del tiempo.

Una cosa es clara. El ser-percibido de algo subsistente no es, en sí mismo, subsistente, sino que pertenece al Dasein, lo que no quiere decir que pertenezca al sujeto y a su esfera inmanente. El ser-percibido pertenece al comportamiento intencional perceptivo. Esto hace posible que lo subsistente sea encontrado en sí mismo. El percibir descubre el ente subsistente y permite encontrarlo en el modo de un determinado *descubrir*. La percepción aparta, de lo subsistente, su encubrimiento y lo libera a fin de que se pueda mostrar en sí mismo. Éste es el sentido de todo mirar en torno natural y de todo orientarse natural sobre algo; y lo es, sin duda, porque, de acuerdo con su propio sentido intencional, este modo de descubrir se encuentra en el percibir mismo.

Con señalar que la percepción se refiere a algo percibido, todavía la percepción no queda suficientemente delimitada frente a la mera representación, al mero traer algo a la mente. También esto se refiere a algo, a un ente, de un determinado modo, y cabe incluso que se refiera, como la percepción, a un ente subsistente. Puedo, así, traer a la mente ahora la estación de ferrocarril de Marburgo. Con ello no me refiero a una representación y no tiendo a algo representado, sino más bien, a la estación como algo que subsiste. Sin embargo, en este puro traer a la mente, el ente subsistente se da y se capta de otro modo que en la percepción inmediata. No nos interesan aquí estas diferencias esenciales de la intencionalidad y del *intentum*.

El percibir es un *liberar* lo subsistente para que *pueda venir al encuentro*. El transcender es un descubrir. El Dasein existe como
99 descubriente. El carácter de descubierto de lo subsistente | es lo que hace posible su liberarlo como algo que se encuentra. El *ser-percibido*, esto es, la específica liberación de un ente en la percepción es un *modo de estar-descubierto en general*. El estar-descubierto es también la determinación de la liberación de algo en la producción o en el juicio sobre...

Nos preguntamos qué es lo que pertenece a un descubrir el ente, en nuestro caso, al perceptivo descubrir lo subsistente. El modo de descubrir y el modo de estar-descubierto de lo subsistente debe evidentemente estar determinado por el ente que descubre y por el modo de ser de este. No puedo percibir relaciones geométricas en el sentido de la percepción natural, sensorial. Pero ¿cómo puede ser, por así decir, regulado y prescrito el modo de descubrir por el ente descubierto y por su modo de ser, si el ente en sí mismo no está descubierto de antemano de forma que el modo de aprehen-

sión pueda dirigirse hacia él? Por otra parte, este descubrir tiene que adecuarse, a su vez, al ente que ha de descubrirse. El modo de la posible descubribilidad de lo subsistente en la percepción debe estar prescrito ya en la misma percepción, es decir, el descubrimiento perceptivo de lo subsistente debe comprender ya, de antemano, algo como la subsistencia. En la *intentio* del percibir debe hallarse ya previamente algo como *la comprensión de la subsistencia.* ¿Es esto meramente una exigencia apriorística que hemos de plantear, pues, en otro caso, el descubrimiento perceptivo de lo subsistente permanecería incomprensible, o, cabe mostrar que *en la intencionalidad de la percepción*, o sea, en el descubrir perceptivo, *se encuentra* algo como el *comprender la subsistencia*? No sólo cabe mostrar esto, sino que ya lo hemos mostrado, o para hablar con más cautela, ya hemos hecho uso de la comprensión de la subsistencia que pertenece a la intencionalidad de la percepción, sin haber caracterizado expresamente hasta ahora esta estructura.

100 | En la primera caracterización del *intentum*, de aquello a lo que se dirige la percepción, fue preciso, frente a la tergiversación subjetivista de que el percibir se dirige inicialmente sólo a lo subjetivo, o sea, a las sensaciones, mostrar que la percepción se dirige al ente subsistente mismo. En aquella ocasión dijimos que para verlo sólo necesitamos examinar la tendencia de aprehensión, o su sentido de dirección, que yace en la percepción. De acuerdo con su sentido de dirección, el percibir tiende a lo subsistente en su subsistencia. Esto pertenece al sentido de dirección, es decir, la *intentio* está dirigida al descubrimiento de lo subsistente en su subsistencia. En ella se encuentra ya una comprensión de la subsistencia, si bien es una comprensión sólo preconceptual. En esta comprensión se devela, se pone de manifiesto —o, como decimos nosotros, se revela— qué quiere decir subsistencia. Hablamos del *carácter de estar-revelado* que se da en la comprensión de la subsistencia. Este comprender la subsistencia se encuentra previamente, en tanto que preconceptual, en la *intentio* del descubrimiento perceptivo como tal. «Previamente» no significa que, para percibir lo subsistente, para descubrirlo, tuviese que aclararme antes, de forma explícita, el sentido de la subsistencia. La comprensión previa de la subsistencia no es una comprensión previa en el orden del tiempo que medimos. Por el contrario, la anterioridad de la comprensión de la subsistencia que es propia del descubrir perceptivo indica que este comprender la subsistencia, la efectividad en sentido kantiano, es previa de tal modo —es decir, pertenece a la naturaleza esencial del comportamiento perceptivo— que no tengo que efectuarla primero expresamente, sino que, como veremos, está implícita en la cons-

titución fundamental del Dasein mismo que, al existir, comprende también ya el modo de ser de lo subsistente respecto de lo que se comporta cuando existe, independientemente de la medida en que es descubierto este ente subsistente y de si es descubierto adecuada y suficientemente o no. A la intencionalidad de la percepción per-
101 tenece | no sólo la *intentio* y el *intentum*, sino además *la comprensión del modo de ser de aquello a lo que se tiende en el* intentum.

Posteriormente nos ocuparemos de cómo esta comprensión previa y preconceptual de la subsistencia (efectividad) se encuentra en el descubrir lo subsistente, o sea, qué quiere decir este encontrarse y cómo es posible. Lo que ahora nos importa es ver en general que el comportamiento descubriente de lo subsistente se mantiene en una comprensión de la subsistencia y que a este comportarse, es decir, a la existencia del Dasein, pertenece *el carácter de revelado de la subsistencia*. Éste es la condición de posibilidad de la descubribilidad de lo subsistente. La descubribilidad, esto es, la perceptibilidad de lo subsistente, presupone el estar revelada la subsistencia. El *ser-percibido se funda*, respecto de su posibilidad, *en la comprensión de la subsistencia*. Sólo cuando de este modo retrotraemos el ser-percibido de lo percibido a su fundamento, esto es, analizamos este comprender perteneciente a la intencionalidad plena de la percepción, nos ponemos en disposición de aclarar el sentido de la subsistencia así entendida, hablando kantianamente el sentido de la existencia.

Es evidentemente a esta comprensión del ser a la que Kant recurre, aunque no la vea con claridad, cuando dice que la existencia, la efectividad, es igual a la percepción. Sin que demos ya la respuesta a la pregunta de cómo interpretar la efectividad, hemos de tener presente que, en relación con la interpretación kantiana según la cual la efectividad es igual a la percepción, se ofrece una riqueza de estructuras y de momentos estructurales a los que, en el fondo, recurre el mismo Kant. En primer lugar, nos encontramos con la intencionalidad. A esta pertenece no sólo la *intentio* y el *intentum*, sino también, originariamente, un modo del estar-descubierto el *intentum* que se descubre en la *intentio*. Pero al ente que es percibido en la percepción no le pertenece sólo que sea descubierto, el estar-descubierto el ente, sino también que se entienda, o
102 sea, se revele, el modo de ser | del ente descubierto. Por eso, no sólo terminológicamente, sino también por razones objetivas, distinguimos entre el *estar-descubierto un ente* y el *estar-revelado su ser*. Sólo puedo descubrir un ente, sea mediante la percepción o mediante cualquier otro medio de acceso, si el ser del ente ya está abierto, o sea, si lo comprendo. Sólo entonces puedo preguntar si

es efectivo o no, y puedo iniciar un procedimiento para decidir la efectividad del ente. Ahora tenemos que procurar mostrar con mayor precisión el nexo que hay entre el estar descubierto el ente y el estar-revelado su ser y mostrar cómo el estar-revelado (el estar develado) el ser funda la posibilidad del estar-descubierto el ente, es decir, proporciona el principio, el fundamento de este carácter de descubierto. En otras palabras, hemos de conseguir aprehender conceptualmente la distinción entre el estar-descubierto y el estar-revelado, su posibilidad y su necesidad, pero también captar la posible unidad de ambos. En esto estriba a la vez la posibilidad de captar la distinción entre el ente descubierto en el estar-descubierto y el ser revelado en el estar-revelado, esto es, de fijar la distinción entre el ser y el ente, la diferencia ontológica. Llegamos, siguiendo el problema kantiano a la cuestión de la *diferencia ontológica*. Únicamente mediante la solución de este problema ontológico fundamental podemos lograr no sólo fundar positivamente la tesis kantiana «el ser no es un predicado real», sino asimismo completarla positivamente mediante una interpretación radical del ser en general, como subsistencia (efectividad, existencia).

Vemos ahora que la posibilidad de elaborar la diferencia ontológica está vinculada evidentemente a la necesidad de investigar la intencionalidad, esto es, el modo de acceso al ente; con ello no se dice que el modo de acceso a todo ente sea la percepción en el sentido kantiano.

103 | Kant no llevó hasta el final el esclarecimiento de la efectividad, de la existencia, cuando equiparó la efectividad a la percepción. Se quedó en el borde externo del problema y de un modo tal que, incluso este borde, se hundió, para él, en la oscuridad. No obstante, la dirección del camino que siguió, mediante la vuelta al sujeto en el más amplio sentido es la única posible y correcta. Es la dirección de la interpretación del ser, de la efectividad, de la existencia que ha sido seguida no sólo por la filosofía moderna desde Descartes mediante su orientación expresa de la problemática filosófica hacia el sujeto. La dirección al sujeto o a lo que, en el fondo, es significado por él, nuestro Dasein, es también seguida por el planteamiento ontológico de la antigüedad, el de Platón y Aristóteles, sin que por ello estuviera orientado de forma subjetivista en el sentido moderno. Pero esto no quiere decir que quepa interpretar la tendencia filosófica fundamental de Platón y Aristóteles, por ejemplo, en el sentido de Kant, como la escuela de Marburgo hizo hace años. Los griegos marchan, en el esfuerzo de esclarecer el ser, en la misma dirección que Kant, cuando lo retrotraen al λόγος. El λόγος tiene la peculiaridad de manifestar, de descubrir o abrir algo;

distinción que los griegos hicieron en tan poca medida como la filosofía moderna. Como comportamiento fundamental de la ψυχή, el λόγος es un ἀληθεύειν, un poner de manifestación, que es peculiar de la ψυχή en el más amplio sentido o del νοῦς. Estos términos se comprenden mal si se traducen irreflexivamente por alma y espíritu y se orientan a los correspondientes conceptos. La ψυχή, dice Platón, conversa consigo misma sobre el ser, dice para sí mismo ser, ser otro, mismidad, movimiento, reposo y otras cosas así, esto es, comprende por sí misma ya cosas como el ser, la efectividad, la existencia, etc. El λόγος ψυχῆς es el horizonte en el que tiene lugar todo proceder que intenta aclarar algo como el ser y la efectividad. Toda filosofía, cualquiera que sea el modo en que aprehende el «sujeto» y lo sitúa en el centro de la investigación filosófica, recu-
104 rre, en la aclaración de los fenómenos | ontológicos fundamentales, al alma, al espíritu, a la conciencia, al sujeto, al yo. Tanto la ontología antigua como la medieval no son, como pretende el desconocimiento usual, una ontología puramente objetiva con exclusión de la conciencia, sino que lo peculiar de ellas es que precisamente la conciencia y el yo son tomados como siendo en el mismo sentido en que se considera que es lo objetivo. Esto se confirma por el hecho de que la filosofía antigua orienta su ontología al λόγος y se podría decir, con cierta razón, que la ontología antigua es una lógica del ser. Esto es hasta tal punto correcto que el logos es el fenómeno que debe aclarar lo que significa ser. Pero la lógica del ser no quiere decir que los problemas ontológicos sean reducidos a problemas lógicos en el sentido de lógica escolar. El retroceso al yo, al alma, a la conciencia, al espíritu y al Dasein es necesario por determinadas razones objetivas.

Podríamos expresar la unanimidad de esta tendencia en las interpretaciones filosóficas del ser y de la efectividad todavía mediante otra formulación del problema. El ser, la efectividad, la existencia pertenecen a los conceptos más universales que el yo, por así decir, trae consigo. Por ello, se llamó, y se llama, a estos conceptos ideas innatas, *ideae innatae*. Desde la cuna, residen en el Dasein humano. Éste trae, en virtud de la constitución de su ser, un ver, ἰδεῖν, un comprender el ser, la efectividad. Leibniz dice en muchos lugares, aunque todavía de un modo mucho más burdo y ambiguo que Kant, que aprehendemos lo que es ser, substancia, identidad, duración, cambio, causa, efecto, etc., sólo reflexionando sobre nosotros mismos. La teoría de las ideas innatas domina más o menos claramente toda la filosofía. Sin embargo, es más una escapatoria y un dejar a un lado el problema que una solución. Es demasiado simple atribuir a un ente y a una propiedad suya, el

carácter de innato y dejar sin ulterior explicación este carácter.
105 | Por oscuramente que se comprenda, el carácter de innato no puede entenderse en el sentido psicobiológico, sino que con él se dice que el ser y la existencia son comprendidos *antes* que el ente. Pero esto no significa que el ser, la existencia y la efectividad sea algo que el individuo concreto en su desarrollo biológico aprehenda primero —que los niños comprendiesen primero qué es la existencia—, sino que la expresión equívoca «carácter de innato» significa sólo lo anterior, lo previo, el *a priori*, que fue identificado con lo subjetivo desde Descartes a Hegel. De este callejón sin salida el problema del esclarecimiento del ser sólo podrá ser sacado —o sea, sólo podrá plantearse adecuadamente como problema— si se pregunta qué significa este carácter de innato, cómo es posible en virtud de la constitución del ser del Dasein, cómo ha de definirse. El carácter de innato no es un hecho psicobiológico, sino que su sentido se encuentra en la indicación de que el ser, la existencia, es anterior al ente. Debe ser comprendido en sentido filosófico y ontológico. Por ello, tampoco se debe creer que estos conceptos y principios son innatos porque todos los hombres reconozcan la validez de estas proposiciones. El acuerdo de los seres humanos sobre el principio de contradicción es solamente un *signo* de su carácter de innato, pero no su fundamento. El recurso a la concordancia y al consenso universales no es una fundamentación filosófica de los axiomas lógicos y ontológicos. En la consideración fenomenológica de la segunda tesis (pertenece a todo ente un qué y un modo de ser), veremos que también allí se abre el mismo horizonte, esto es, el intento de clarificar el concepto de ser mediante el recurso al Dasein del hombre. No obstante, se mostrará asimismo que, en la ontología antigua y medieval, este recurso, precisamente respecto de este problema, no es formulado tan expresamente como en Kant. Pero de hecho está realmente presente.

106 | Ha quedado claro de varias maneras que la discusión crítica de la tesis kantiana lleva a la necesidad de una ontología explícita del Dasein. Pues sólo en virtud de una elaboración de la constitución ontológica fundamental del Dasein nos ponemos en situación de comprender adecuadamente el fenómeno al que apunta la idea de ser, la comprensión del ser, que está en la base de todo comportamiento respecto del ente y sirve de guía a éste. Sólo si comprendemos la constitución ontológica fundamental del Dasein podemos poner en claro cómo es posible en él una comprensión del ser. Mas también ha quedado claro que la ontología del Dasein representa el fin latente y la exigencia constante, más o menos clara, de todo el desarrollo de la filosofía occidental. Pero esto sólo se puede ver y

mostrar cuando se haya planteado expresamente esta exigencia y se le haya dado cumplimiento en sus rasgos esenciales. La discusión de la tesis kantiana conduce en especial a un problema ontológico fundamental, a la cuestión por la distinción entre el ser y el ente, al problema de la diferencia ontológica. En la exposición de la tesis kantiana nos hemos ocupado, a cada paso, de problemas sin recalcarlos expresamente como tales. Así, para discutir totalmente la tesis kantiana, hubiera sido necesario no sólo analizar la equiparación de la existencia, de la efectividad, con la posición absoluta, sino también, la equiparación del ser en general con la posición en general, es decir, mostrar que también la posición tiene una estructura intencional. A ello volveremos en el contexto de la discusión de la cuarta tesis, en la que trataremos del ser en el sentido del «es» de la cópula, que Kant interpreta como «respectus logicus», o sea, como posición del ser en general. El ser, que Kant toma como siendo una y la misma cosa que la posición en general, lo interpreta Kant como el «es», que es puesto como unión del sujeto y del predicado en la proposición. Para su análisis se requiere que se muestre la estructura del carácter de posición de la proposición.
107 | La clarificación provisional de la intencionalidad nos condujo además a la distinción de la constitución del ser del ente objetivo y la del ente subjetivo, o sea, del Dasein que existe. Evidentemente esta distinción entre el ente que nosotros mismos somos y el ente que no somos —o dicho de una manera formalmente fichteana, del yo y del no yo— no es casual, sino que ha impregnado, de alguna manera, la conciencia vulgar y de ella se ha ocupado la filosofía desde su comienzo. La discutiremos en la tercera tesis, cuando el nexo de la primera tesis con la cuarta y la tercera ya haya quedado claro.

En la explicación del contenido de la tesis kantiana partimos del concepto de realidad, quididad, del que hubo que distinguir la existencia como carácter no real. No obstante, hemos de observar que la realidad tiene tan poco de real como la existencia de existente, lo que en Kant se expresa en que, para él, tanto la realidad como la existencia son categorías. La realidad es una determinación ontológica que se aplica a todo ente, ya sea efectivo o sólo posible, en la medida en que todo ente es *algo*, tiene un contenido quiditativo. No es suficiente con excluir la existencia, como algo no real, de las determinaciones reales, sino que es preciso determinar en general el sentido ontológico de la realidad y preguntar cómo ha de entenderse el nexo entre la realidad y la existencia a fin de que se pueda poner de manifiesto su posibilidad. Éste es un problema que, por así decir, se encuentra olvidado en la tesis kantiana. No es sino el contenido de la segunda tesis a cuya considera-

ción pasamos ahora. Hemos de tener a la vista que las cuatro tesis están vinculadas entre sí. El contenido objetivo de un problema incluye dentro de sí los restantes. Las cuatro tesis formulan sólo externamente y aun de manera encubierta la unidad sistemática de los problemas ontológicos fundamentales, a los que llegamos a rozar mediante la discusión previa de las tesis.

108 | Capítulo Segundo

LA TESIS, QUE SE REMONTA A ARISTÓTELES, DE LA ONTOLOGÍA MEDIEVAL, SEGÚN LA CUAL A LA CONSTITUCIÓN DEL SER DE UN ENTE LE PERTENECEN LA QUIDIDAD (*ESSSENTIA*) Y LA SUBSISTENCIA (*EXISTENTIA*)

§ 10. *El contenido de la tesis y su discusión tradicional*

a) Esbozo del contexto tradicional del problema de la distinción entre *essentia* y *existentia*

La exposición de la primera tesis, el ser no es un predicado real, tuvo como finalidad explicar el sentido del ser, de la existencia, y determinar, de una manera más radical en relación con su tarea, la interpretación de Kant al respecto. Se subrayó que la existencia se distingue de la realidad. Pero no se convirtió en problema la realidad misma, ni tampoco su posible relación con la existencia, ni siquiera la distinción de las dos. Puesto que la realidad, en sentido kantiano, no significa sino *essentia*, la exposición de la segunda tesis, respecto de la *essentia* y la *existentia*, incluye todas las cuestiones que, sobre la relación entre ambas, se plantearon en la filosofía anterior y que ya no fueron consideradas por Kant, pero que subyacen en su pensamiento como opiniones tradicionales que se dan por supuestas. Durante el transcurso de la discusión de la segunda tesis, se hará más claro aun cuán firmemente el problema kantiano entronca en la tradición antigua y medieval. A pesar de que la segunda tesis se relaciona muy estrechamente con la kantiana, su exposición no es, sin embargo, una repetición del problema kantiano, puesto que ahora, bajo la rúbrica de *essentia*, la propia realidad se convierte en un *problema ontológico*. Por consiguiente, el problema se agudiza: ¿Cómo pertenecen la realidad y la existen-
109 cia a un ente? ¿Cómo puede algo real | tener existencia? ¿Cómo hay que determinar el nexo ontológico de la realidad con la existen-

cia? No sólo alcanzamos problemas fundamentalmente nuevos, sino que, a la vez, se agudiza el problema kantiano.

Asimismo podemos caracterizar el nuevo problema mediante la referencia a la *diferencia ontológica*. En ella se trata de la distinción entre el ente y el ser. La diferencia ontológica dice: el ente se caracteriza en cada caso mediante una determinada constitución de ser. El ser mismo no es un ente. Con esto sigue estando oscuro lo que pertenece al ser de un ente. Apoyándonos en Kant, hasta ahora hemos tomado la expresión «ser» como existencia, efectividad, es decir, como el *modo* en el que lo efectivo, lo existente, *es*. Mas, ahora, debe mostrarse que la constitución del ser de un ente no se agota con el correspondiente modo de ser, si entendemos por ello efectividad, subsistencia, existencia. Por el contrario, debe ponerse de manifiesto, que pertenece a todo ente, cualquiera que sea el modo en que es, que es tal y cual. A la constitución de ser de un ente pertenece el carácter de qué, el carácter quiditativo [*Sachcharakter*] o, como dice Kant, la constitución quiditativa [*Sachheit*], la realidad [*Realität*]. La realidad no es un ente, no es algo real, como tampoco la existencia o el ser es un ente o algo existente. Por tanto, la distinción entre *realitas* o *essentia* y *existentia* no coincide con la diferencia ontológica, sino que pertenecen a uno de los miembros de la diferencia ontológica, es decir, ni la *realitas* es un *ente* ni tampoco la *existentia* lo es, sino que ambas constituyen precisamente la estructura del ser. La distinción entre *realitas* y *existentia* *articula*, de una forma más intrínseca, el ser en su constitución esencial.

De este modo, vemos ya que la diferencia ontológica no es intrínsecamente tan simple como parece mostrar su mera formulación, sino que lo que aquí *se distingue*, aquello a lo que apunta la ontología, el ser, muestra en sí mismo una estructura cada vez más rica. La segunda tesis ha de llevarnos al problema que discutiremos, en la parte segunda, bajo el título de la articulación fundamental
110 | del ser, es decir, la determinación de cada ente respecto de su ser mediante la *essentia* y la posible existencia.

La *discusión tradicional* de la segunda tesis, según la cual a cada ente le pertenece la *essentia* y la *existentia* o la existencia posible, carece de una fundamentación sólida y de un hilo conductor. El hecho de la distinción entre la *essentia* y la *existentia* ha sido bien conocido desde Aristóteles y aceptado como algo evidente de suyo. Lo que fue discutible en la tradición era cómo había de ser caracterizada la distinción entre ambas. En la antigüedad esta cuestión ni siquiera surgió. El problema de la distinción y la composición —de la *distinctio* y la *compositio*— entre el carácter quiditati-

vo de un ente y su modo de ser, entre la *essentia* y la *existentia*, se hizo apremiante sólo en la Edad Media, pero no sobre el trasfondo de la cuestión fundamental de la diferencia ontológica, que nunca fue vista como tal, sino, una vez más, dentro del mismo contexto problemático que hemos encontrado al caracterizar la tesis kantiana. Naturalmente, no estamos ahora tratando tanto de la cuestión de la cognoscibilidad y de la demostrabilidad de la existencia de Dios, como del problema, todavía más originario, de la distinción entre el concepto de Dios como un ente infinito, *ens infinitum*, y el del ente que no es Dios, el *ens finitum*. Vimos en la caracterización de la tesis kantiana, que a la naturaleza de Dios, a la *essentia dei*, le pertenece la existencia. Esta es una proposición que tampoco discute Kant. A lo único que se opone es a que el hombre sea capaz de poner de una forma absoluta un ente tal que a su naturaleza le pertenezca la existencia, es decir, de percibirlo inmediatamente, de intuirlo en el más amplio sentido. Dios es un ente que, por su naturaleza, no puede no ser. En cambio, el ente finito puede también no ser. Esto significa que, a lo que es el ente finito, a su *realitas*, no le pertenece necesariamente la existencia. Ahora bien, en el caso de que un cierto ente posible (*ens finitum*), o su realidad, se efectúe, en el caso de que ese posible exista, es evidente que,
111 tomando las cosas superficialmente, | en ese ente, se unen la posibilidad y la efectividad. Lo posible se efectúa, la *essentia* es efectiva, existe. De este modo surge la cuestión: ¿Cómo ha de entenderse la relación del carácter quiditativo de un ente efectivo con su efectividad? No se trata ahora solo del problema kantiano de la efectividad en general, sino de la cuestión, *de cómo se relaciona la efectividad de un ente con su realidad*. Veremos que también este problema ontológico, que nos conducirá en la segunda parte al problema fundamental de la articulación del ser, se orienta en la tradición al problema de Dios, al concepto de Dios como *ens perfectissimum*. Se confirma una vez más la antigua identificación de Aristóteles: la πρώτη φιλοσοφία, la ciencia primera, la ciencia del ser, es igual que la θεολογία. Ahora tenemos que aclarar aun más esta vinculación para captar adecuadamente el contenido de la segunda tesis y ser capaces de extraer, de la discusión tradicional de esta tesis en la Edad Media, lo que es filosóficamente decisivo. En el esclarecimiento del contenido de la tesis, hemos de limitarnos a lo esencial y dar solo una caracterización global del problema. No podemos ofrecer una exposición detallada y completa del curso histórico de la discusión de la tesis de la relación y la distinción entre la *essentia* y la *existentia* en la escolástica (Tomás, la primera escuela tomista, Duns Escoto, Suárez, la escolástica española en la

época de la Contrarreforma). No obstante, al caracterizar las principales doctrinas, a saber, las concepciones de Tomás de Aquino, de Duns Escoto y de Suárez, trataremos de proporcionar una idea de cómo la escolástica trató estos problemas y, al mismo tiempo, de cómo se manifiesta la influencia de la filosofía antigua en el tratamiento del problema mismo desde su inicio.

Suárez pertenece a la llamada escolástica tardía, que resurgió
112 en la orden de los Jesuitas, en España, | en la época de la Contrarreforma. Tomás fue dominico, miembro de la orden de los predicadores, Duns Escoto fue franciscano de la orden de los hermanos menores. Suárez fue el pensador que más poderosamente influyó en la filosofía moderna. Descartes depende directamente de él y usa su terminología casi por doquier. Fue Suárez quien sistematizó por primera vez la filosofía medieval, sobre todo la ontología. Antes de él, la Edad Media, incluido Tomás y Duns Escoto, trataron el pensamiento antiguo sólo en comentarios que consideraban los textos uno tras otro. El libro fundamental de la antigüedad, la *Metafísica* de Aristóteles no es una obra coherente, carece de estructura sistemática. Suárez lo vio y trató de suplir esta carencia, pues así la consideró, disponiendo, por vez primera, los problemas ontológicos en una forma sistemática que determinó una división de la metafísica que perduró durante los siglos siguientes hasta Hegel. De acuerdo con ella, se distingue entre una *metaphysica generalis*, una ontología general, y una *metaphysica specialis*, *cosmologia rationalis*, ontología de la naturaleza, *psychologia rationalis*, ontología del espíritu, y una *theologia rationalis*, ontología de Dios. Esta disposición de las disciplinas filosóficas centrales reaparece en la *Crítica de la razón pura* de Kant. La «lógica transcendental» corresponde, en su fundamento, a la ontología general. Lo que Kant trató en la «dialéctica transcendental» los problemas de la psicología, cosmología y teología racionales corresponden a lo que la filosofía moderna puso en cuestión. Suárez, que presentó su filosofía en las *Disputationes Metaphysicae* (1597), no sólo ejerció gran influencia en el desarrollo posterior de la teología dentro del catolicismo, sino que, con su compañero de orden Fonseca, influyó poderosamente en la escolástica protestante de los siglos XVI y XVII. Su profundidad y nivel filosóficos son superiores con mucho a los que alcanzó, por ejemplo, Melanchthon en sus comentarios de Aristóteles.

113 | El problema de la relación de la *essentia* y la *existentia* tiene, ante todo, una importancia teológica que, en su sentido estricto, no nos interesa. Concierne a los problemas de la cristología y, por ello, se discute todavía hoy en las escuelas teológicas, ante todo en

las concepciones filosóficas de cada orden. Todavía hoy no se ha zanjado la controversia. Pero dado que Tomás es considerado, por encima de cualquier otro, como el escolástico más autorizado y se le ha dado preferencia también eclesiásticamente, los jesuitas, que se han atenido en sus doctrinas a Suárez, quien sin duda fue quien vio el problema de modo más agudo y correcto, han tenido interés a la vez en asociar su posición con la de Tomás. Aun en 1914 solicitaron del Papa una decisión sobre si, en esta cuestión, era necesario ajustarse en todos los respectos a Tomás. Esta pregunta fue decidida negativamente en una decisión que, aunque no fue *ex cathedra*, debía proporcionar una orientación en el área del conocimiento teológico y filosófico. Esta cuestión no nos interesa aquí directamente, sino sólo retrospectivamente para comprender la filosofía antigua y prospectivamente para entender los problemas planteados por Kant en la *Crítica de la razón pura* y por Hegel en la *Lógica*. La historia del problema es muy enrevesada y todavía hoy no está aclarada.

Para empezar el problema se remonta a la filosofía árabe, ante todo a Avicena y su comentario de Aristóteles. Pero el aristotelismo árabe está influido esencialmente por el neoplatonismo y por un escrito que desempeñó un gran papel durante la Edad Media, el *Liber de causis*, el libro de las causas. Se creyó durante mucho tiempo que este escrito era aristotélico, pero no lo es. La distinción se encuentra también en Plotino, Proclo, Jámblico y de ellos pasó a Pseudodionisio Areopagita. Todos ellos fueron de especial importancia para la filosofía medieval.

El problema debe entenderse en el contexto filosófico de la distinción entre el concepto de ente infinito y ente finito. Esta
114 distinción | se encuentra en Suárez dentro de un contexto todavía más amplio. La primera parte de las *Disputationes Metaphysicae*, que comprende cincuenta y cuatro disputaciones, abarca de la *disputatio* I a la XXVII y trata del *communis conceptus entis ejusque proprietatibus*, del ser en general y de sus propiedades. La primera parte de la metafísica trata del ser en general y en ella es indiferente qué ente se considere. La segunda parte, disp. XXVIII-LIII, trata del ser de determinados entes. Dentro de la totalidad del ente, Suárez fija la distinción fundamental entre el *ens infinitum*, *deus*, y el *ens finitum*, *creatura*. La última disputación, LIV, trata del *ens rationis*, o como hoy se diría mejor, del ser ideal. Suárez es el primero que, aunque sólo tímidamente, trató de mostrar, frente a la opinión común de la escolástica que también el *ens rationis* es objeto de la metafísica. Aunque la investigación del ser representa una tarea esencial de la metafísica, sin embargo,

deus como *primum* y *principuum ens* es, a la vez, *id, quod et est totius metaphysicae primarium objectum, et primum significatum et analogatum totius significationis et habitudinis entis* (*Opera omnia*, Paris, 1856-1861. vol. 26, disp. XXXI, prooem.): Dios en tanto que el ente primero y principal es también el objeto primario de toda la metafísica, es decir, de toda la ontología, y el *primum significatum*, aquello que es significado primero, es decir, lo que constituye el significado de todos los significados; el *primum analogatum*, o sea, aquello a lo que se refiere toda proposición enunciativa sobre el ente y toda comprensión del ser. La antigua convicción dice: Puesto que todo ente que es efectivo viene de Dios, la comprensión del ser del ente debe remontarse, en definitiva, también a él. La *prima divisio entis* es la que se da entre *ens infinitum* y *ens finitum*. En la *disputatio* XXVIII, Suárez revisa una serie de formulaciones de esta distinción que ya habían aparecido todas ellas en la filosofía precedente e incluso ya habían sido fijadas expresamente en su terminología. En vez de infinito y finito se puede dividir al ente también en *ens a se* y *ens ab alio*:
115 | el ente que es por sí mismo y el que es por otro. Suárez remonta esta distinción a Agustín; en su fundamento, es una distinción neoplatónica. Por esto se habla también de la aseidad de Dios. A esta distinción le corresponde la siguiente: *ens necessarium et ens contingens*, el ente necesario y el que es sólo de forma condicional. Una nueva formulación de la distinción dice: *ens per essentiam* y *ens per participationem*. El ente que existe en razón de su esencia y el ente que sólo existe mediante la participación en el ente en sentido propio. Aquí aparece un reflejo de la antigua μέθεξις platónica. Una nueva distinción es entre *ens increatum* y *ens creatum*, el ente no creado y el creado. Una última distinción reza: *ens* como *actus purus* y como *ens potentiale*. El ente como pura efectividad y el ente que está dotado de la posibilidad. Pues también lo que es efectivo, pero no es el propio Dios, está siempre en la posibilidad de no ser. Es también, en tanto que efectivo también posible, pues está en la posibilidad de no ser o de ser de otra manera a como es, mientras que Dios, de acuerdo con su esencia, nunca puede no ser. Suárez se decide por la primera división de todo ente en *ens infinitum* y *ens finitum*, como la más fundamental, a la que con razón corresponden las demás. Descartes usó también esta distinción en sus *Meditaciones*. Veremos que, para una comprensión filosófica más profunda de esta distinción, totalmente independiente de la orientación teológica, y por tanto también de si efectivamente Dios existe o no, es decisiva la separación en *ens increatum* y *ens creatum*.

A partir de esta distinción, implícitamente presente por do-

quier, incluso donde no se la menciona, comprenderemos el problema escolástico y, a la vez, nos daremos cuenta de las dificultades, y también de la imposibilidad, de progresar en ese camino. El *ens infinitum* es *necessarium*, no puede no ser, es *per essentiam*, la
116 efectividad pertenece a su esencia, | es *actus purus*, pura efectividad, sin nada de posibilidad. Su *essentia* es su *existentia*. En este ente existencia y esencia coinciden. La esencia de Dios es su existencia. Dado que, en este ente, la *essentia* y la *existentia* coinciden, evidentemente no puede presentarse aquí el problema de la diferencia entre ambas, en cambio, este se impone necesariamente respecto del *ens finitum*. Y es que el *ens per participationem* se limita a recibir su efectividad. A lo posible, a lo que puede ser, o sea, a lo que es según su qué, a la esencia, sólo le adviene la efectividad de forma accidental.

Después de haber tratado Suárez el *ens infinitum*, su concepto y su cognoscibilidad, en la segunda parte de las *Disputationes*, procede en la *disputatio* XXXI y en las siguientes a la investigación ontológica del *ens finitum*. La primera tarea es la delimitación de la *communis ratio entis finiti seu creati*, del concepto general del ente finito o creado. Expone la esencia general del ente creado en la *disputatio* XXXI. Tiene ésta el significativo título: *De essentia entis finiti ut tale est, et de illius esse, eorumque distinctione*, «Sobre la esencia del ente finito como tal y sobre su ser y la distinción de ambos» Muy frecuentemente Suárez, al igual que Tomás, usa *esse* en el sentido de *existentia*.

b) Delimitación provisional del *esse* (*ens*), de la *essentia* y de la *existentia* en el horizonte de la comprensión antigua y escolástica

Es preciso *delimitar* los *conceptos* que se usan de continuo en la exposición de la tesis: *essentia* y *existentia*; pero sólo en la medida en que lo hizo la comprensión de la antigüedad y de la escolástica. Para esclarecer conceptualmente la *essentia* y la *existentia* no elegimos el camino puramente histórico, sino que preferimos orientar-
117 nos siguiendo a *Tomás*, que aceptó la tradición, | la precisó y la transmitió. Tomás trató de la *essentia* en un breve pero importante escrito juvenil titulado: *De ente et essentia*, o también: *De entis quidditate*.

Antes de que expongamos el concepto de *essentia*, anticipemos una breve orientación sobre los conceptos de *esse* y de *ens*. Constituyen estos el presupuesto para toda la filosofía siguiente.

El concepto de *ens*, como dice la escolástica, *conceptus entis*,

debe comprenderse de un doble modo, como *conceptus formalis entis* y como *conceptus objectivus entis*. Respecto del *conceptus formalis* ha de observarse lo siguiente. La *forma*, la μορφή, es aquello que convierte algo en efectivo. *Forma, formalis, formale*, no significa formal en el sentido de formalístico, vacío, sin contenido, sino que *conceptus formalis* es el concepto efectivo, es decir, el concebir en el sentido de *actus concipiendi* o *conceptio*. Cuando, en su *Lógica*, Hegel trata del concepto, en vez del uso lingüístico habitual en su época, entiende el término «concepto» en el sentido de la escolástica como *conceptus formalis*. En Hegel, el concepto significa el concebir y lo concebido en uno, porque para él pensar y ser son idénticos, esto es, se pertenecen mutuamente. *Conceptus formalis entis* es concebir el ente o, de manera más general y cuidadosa: aprehender el ente. Es lo que designamos, entre otras maneras, como comprensión del ser [*Seinsvertändnis*], y que investigaremos ahora con mayor precisión. Decimos comprensión del ser porque a este comprender el ser no pertenece necesariamente el concepto explícito.

Pero ¿qué significa *conceptus objectivus entis*? Ha de distinguirse el *conceptus objectivus entis* del *conceptus formalis entis*, de la comprensión del ser, del concebir el ser. Lo *objectivus* es lo que, en el captar y en el aprehender, se contrapone como lo aprehensible, o con mayor precisión como el *objectum* concebido, lo que está contrapuesto, como lo concebido como tal en el concebir, el contenido del concepto, o como se dice también, el significado. En
118 la escolástica la expresión *conceptus objectivus* | equivale a menudo al término *ratio*, *ratio entis*, que corresponde de nuevo con el griego. *Conceptus, concipere* es apropiado para el λόγος οὐσίας, para el concepto de ser, la *ratio* o también la *intentio intellecta*. *Intentio* debe entenderse aquí, con mayor precisión, como *intentum intellectum* a lo que se tiende en la intención conceptual.

Según Suárez, en pleno acuerdo con Tomás, el objeto de la ontología general es el *conceptus objectivus entis*, el concepto objetivo de ente, es decir, lo universal en el ente como tal, el significado de ser en general tomado en su abstracción más completa, o sea, independiente de toda referencia a cualquier ente determinado. Este concepto de ser es, de acuerdo con la concepción de la escolástica y de la filosofía en general, la *ratio abstractissima et simplicissima*, lo más vacío y simple, eso es, lo más indeterminado y simple, lo inmediato. Hegel define al ser como lo inmediato indeterminado. A esto corresponde la *ratio entis* como *abstractissima et simplicissima*. De este concepto, el más general y vacío, no es posible ninguna definición, *definiri non potest*. Pues toda definición debe situar lo que ha de definirse en una determinación supe-

rior. La mesa es un objeto de uso, un objeto uso es algo subsistente, algo subsistente es un ente, al ente le pertenece el ser. No puedo ir más allá del ser, ya lo presupongo en toda determinación del ente, no es ningún género, no puede ser definido. Pero Suárez dice, es posible sólo *declarare per descriptionem aliquam*[1], esclarecer el ser mediante una cierta descripción.

Si partimos del uso lingüístico, *ens* significa ente. Por su forma verbal es el participio de *sum*, *existo*, soy. Por ello, *ens* significa *quod sit aliquid actu existens*[1a]: *que a un algo le corresponde la*
119 *subsistencia, la efectividad.* | En este significado, la expresión es *sumptum participaliter*, tomada en el sentido del participio. *Ens*, ente, puede también ser entendido *nominaliter*, *vi nominis*, como *nomen*. *Ens* quiere decir entonces no tanto que algo existe, no se alude con ello a algo que tiene existencia, sino *id, quod sit habens essentiam realem*[1b], aquello que teniendo una determinada realidad [*Realität*] existe, el existente mismo, el ente, la *res*. A todo ente le pertenece, en efecto, el ser una *res*. Kant dice realidad, constitución quiditativa. Recapitulemos el doble sentido de la expresión *ens*, ente. Como *participio*, expresa que el ente está determinado a través de un *modo del ser*. El sentido de participio subraya el momento de la *existentia*. En cambio, el *significado nominal*, el momento de la *res* o de la *esssentia*.

Ens y *res*, ente y cosa, no significan lo mismo, pero son convertibles. Todo lo que es, es *ens* y *res*. Es decir, tiene ser y tiene ser como esto o aquello. La *res* se comprende con mayor precisión como *essentia realis* o, brevemente, *essentia*: la esencia dotada de contenido, la quididad, la constitución quiditativa.

¿Cómo caracteriza Tomás la constitución quiditativa (*realitas*) que pertenece a todo ente? Se aclarará esto a partir de las diferentes designaciones que recopila para la constitución quiditativa y que se remontan todas ellas a los conceptos ontológicos fundamentales de los griegos.

Tenemos que precisar más el concepto de *realidad* o, como dice la escolástica, de la *essentia*. En la escolástica a veces se desig-

1. F. Suárez, *Disputationes metaphysicae. Opera Omnia*, vol. 25, disp. II, sec. IV, 1. [Las *Disputationes metaphysicae* se hallan recogidas en los volúmenes 24 y 25 de la obras completas de Suárez editadas por Ch. Berton (L. Vives, Paris, 1861). Una reimpresión de la edición de Berton de las *Disputationes metaphysicae* se ha publicado recientemente (G. Olms, Hildesheim, 1965). Existe asimismo una edición bilingüe latín-español a cargo de S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver (Gredos, Madrid, 1960-1966). (*N. del T.*)]

1a. *Ibid.*, disp. II, sec. IV, 4.

1b. *Ibid.* [El texto de la *Gesamtausgabe* cita erróneamente «*id, quod sit habens essentiam realem est*». Por otra parte, la frase de Suárez se encuentra realmente en disp. 2, sec. 4, 5. (*N. del T.*)]

na la constitución quiditativa como *quidditas*, una construcción a partir de *quid*: *quia est id, per quod respondemus ad quaestionem,* quid *sit res*[2]. La *quidditas* es aquello a lo que nos volvemos en un ente cuando respondemos a la pregunta planteada respecto de él: ¿*qué* es?, τί ἐστιν; Este qué, que el τί ἐστιν determina, lo compren-
120 de Aristóteles con mayor precisión como el τὸ τί ἦν εἶναι. | La escolástica lo tradujo: *quod quid erat esse*, lo que cada cosa ya era de acuerdo con su constitución quiditativa antes de hacerse efectiva. Cada cosa, la ventana, la mesa, antes de ser efectiva, *era* ya lo que es, y *tiene ya que haber sido*, para hacerse efectiva. Debe haber sido respecto de su constitución quiditativa, pues sólo en la medida en que es pensable como posible de hacerse efectiva, puede haber llegado a ser efectiva. Lo que cada ente, lo que cada cosa efectiva, ya ha sido [*gewesen*], se designa en alemán con la palabra *Wesen* (esencia). En el *Wesen*, en el τὸ τί ἦν, en el *era,* se encuentra el momento de lo pasado, de lo anterior. Echamos mano de la *quidditas* cuando queremos delimitar lo que un ente es *primo*, en primer lugar, o cuando determinamos lo que el ente es propiamente, *illud quod primo concipitur de re*[3]. Esta prioridad no puede ser tomada *in ordine originis*, en el orden de la génesis de nuestro conocimiento, de nuestro llegar a saber (*sic enim potius solemus conceptionem rei inchoare ab his quae sunt extra essentiam rei*), *sed ordine nobilitatis potius et primitatis objecti*[4], en el orden del llegar a conocer una cosa solemos, más bien, comenzar con aquellas determinaciones de la cosa que están fuera de su esencia, o sea, con las propiedades accidentales, que son de las que nos percatamos primero. Esto primero no es lo que se mienta con el *primo*, sino que es el *primo in ratione nobilitatis*, lo principal en la *res*, aquello que la cosa es de acuerdo con su constitución quiditativa, aquello que definimos en su constitución quiditativa, y lo definido es el ὁρισμός, en latín *definitio*. Por ello se comprende la realidad no sólo como *quidditas*, sino también como *definitio*. Esta quididad que es delimitable en la definición es lo que otorga a cada cosa su determinación y una diferenciación neta frente a todas las demás; es lo que constituye su separabilidad, su figura [*Gestalt*]. Esta
121 definición determinada, la *certitudo* (*perfectio*) | queda determina con mayor precisión como *forma*, μορφή. En este significado, la forma es aquello que constituye la figura de un ente. Corresponde a lo que la cosa muestra, en griego, εἶδος, aquello que es visto. El

2. *Ibid.*, disp. II, sec. IV, 6.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*

tercer significado de constitución quiditativa, *forma*, en griego μορφή, se remonta a εἶδος. Lo que constituye la auténtica determinación del ente es a la vez lo que está en la raíz, lo radical a partir de lo cual quedan determinadas y prefijadas todas las propiedades y actitivades de la cosa. Por ello esto que está en la raíz del ente, la esencia, se designa también como *natura*, el uso aristotélico de φύσις. Todavía hoy hablamos de la «naturaleza de las cosas».

Por último, es así también como ha de entenderse la siguiente expresión para la constitución quiditativa, que es la más usada, la de *essentia*. Es aquello que es pensado propiamente en el *esse*, en el ser de un *ens*, de un ente, si es captado en su efectividad, en griego οὐσία, en uno de sus significados.

Veremos que estos distintos nombres para la constitución quiditativa: *quidditas* (quididad), *quod quid erat esse* (*Wesen*), *definitio* (definición), *forma* (figura, aspecto), *natura* (fuente), para lo que Kant llamó realidad, para lo que la escolástica con frecuencia designó también como *essentia realis*, no son casuales, y no se fundan sólo en el deseo de introducir nombres alternativos para la misma cosa. Por el contrario, a cada uno de ellos le corresponde diferentes aspectos en los que la constitución quiditativa puede ser considerada, determinadas concepciones básicas en la interpretación de la esencia, de la constitución quiditativa y, por tanto, del ser de un ente en general. Al mismo tiempo se hará patente, en los términos griegos correspondientes, que esta interpretación de la constitución quiditativa se remonta al modo en que la ontología griega planteó sus cuestiones. Precisamente a partir de aquí se hará comprensible esa ontología en su orientación fundamental.

Nos hemos ocupado, en primer lugar, sólo de ver más claramente, con la ayuda de las designaciones mencionadas, lo que quiere decir *uno de los miembros* de la distinción que aparece en la tesis
122 que trata de la distinción entre la *essentia* y la *existentia*. | Ahora debemos definir provisionalmente *el otro miembro de la distinción*, la *existentia*. Es chocante que durante mucho tiempo el concepto de *existentia* no haya sido comprendido de forma tan clara y delimitado terminológicamente como lo fue el de *essentia*, aunque precisamente la *essentia* y la *quidditas* son comprensibles a partir del *esse*. El *esse*, el *existere*, es, en lo fundamental, más original. La opacidad del concepto de existencia y del concepto de ser no es casual porque estos conceptos se han tomado en parte como evidentes de suyo. Ante la total imperfección de la interpretación en la antigüedad y en la escolástica y, posteriormente, en la época moderna hasta Kant, tenemos que tratar de mostrar, en la interpretación fenomenológica de la segunda tesis, en qué dirección se mueve la interpretación pre-

kantiana del sentido del ser. Pero la dificultad de comprender claramente el concepto en cuestión es mucho mayor que en el caso del concepto de *essentia*. De ninguna manera debemos introducir, ahora sin más en la discusión, el concepto kantiano de existencia como posición absoluta. En nuestra caracterización del concepto de *existentia* en la escolástica o en la antigüedad, tenemos que dejar totalmente a un lado la interpretación kantiana. Después se mostrará que la interpretación kantiana no está tan alejada de la de la antigüedad como podría parecer a primera vista.

De momento, demos, sólo de una forma general y provisional, la *communis opinio* de la escolástica sobre el concepto de existencia. Básicamente la filosofía antigua no elaboró nada sobre él. En general, con mucha frecuencia se usa para *existentia*, *existere*, el término *esse*. Así dice sobre todo Tomás: *esse* (es decir, *existere*) *est actualitas omnis formae, vel naturae*[5], el ser es la *actualitas*, traducido literalmente, la efectividad de toda esencia y de toda naturaleza, de toda forma y de toda naturaleza. No nos interesa ahora lo que esto quiere decir más en concreto. El ser es *actualitas*. Algo
123 existe, si es *actu*, ἔργῳ, en razón de un *agere*, | de un obrar (ἐνεργεῖν). La existencia (*existere*), en este amplio sentido, no en el que lo tomamos *nosotros* como modo de ser del Dasein, sino en el sentido de subsistencia, el existir o la efectividad kantianos, quiere decir el carácter de efectuado [*Gewirktheit*], o la efectividad que se encuentra en el carácter de efectuado (*actualitas*, ἐνέργεια, ἐντελέχια). También Kant usa estas expresiones para la existencia. La expresión alemana *Wirklichkeit* (efectividad) es la traducción de *actualitas*. El fenómeno de la *actualitas* —en principio poco podríamos pensar bajo esta rúbrica— es la ἐνέργεια griega. A través de la *actualitas*, dice la escolástica, *res extra causas constituitur*, mediante la efectividad una cosa, es decir, un mero posible, un determinado qué, es puesto y situado fuera de las causas. Esto quiere decir: mediante la actualidad [*Aktualität*] lo efectuado [*Gewirkte*] se hace independiente, está por sí mismo, separado de la causación y de las causas. De esta manera, un ente en tanto que efectivo, es un resultado susbsistente por sí mismo, independiente, es el ἔργον, lo efectuado. En la medida en que, mediante esta actualización algo es puesto en sí mismo fuera de sus causas y, como tal, es *efectivo*, está a la vez como algo efectivo fuera de la nada. La expresión existencia en tanto que *existentia* es interpretada por la escolástica como *rei extra causas et nihilum sistentia*, como el carácter que pertenece a la cosa

5. Tomás de Aquino, *Sum. theol.* I, q. 3, a. 4.

[*Sache*] de estar situada [*Gestelltheit*], fuera de las causas [*Ur-sachen*] que la efectúan y de la nada. Veremos posteriormente cómo este carácter de estar situado en el sentido de *actualitas* coincide con el carácter de estar puesto [*Gesetztheit*] en el sentido de la posición absoluta de Kant.

Mientras la *essentia* o la *quidditas*, la quididad, responde a la pregunta *quid sit res, ita actualitas respondit quaestioni an sit*, la existencia responde a la pregunta si algo es. Podemos formular esta tesis también de esta manera: todo ente es en tanto que ente cuestionable mediante una doble cuestión: *qué es* y *si es*. A todo ente le concierne la pregunta qué y la pregunta si. De entrada no sabemos por qué esto sea así. En la tradición filosófica se lo toma como algo
124 | que va de suyo. Todos lo entienden. En virtud de la *actualitas*, de la existencia, la *res* es efectiva. Visto en el sentido inverso, es decir, a partir de la efectividad, la *res* es lo accesible mediante una actualización, lo posible. Sólo visto en este sentido inverso, surge, a partir de la idea de la efectividad, la característica de la quididad, de la *realitas*, que desempeña un gran papel en Leibniz, de determinación de la *essentia* como lo *possibile*. En Leibniz lo que Kant llama *realitas* es concebido preponderantemente como *possibilitas*, δυνάμει ὄν, en griego. Obviamente esta designación le es sugerida a Leibniz mediante una referencia directa a Aristóteles.

De esta manera hemos esclarecido a grandes rasgos los componentes de la segunda tesis: la *essentia* y la *existentia*. A un ente le pertenece un qué (*essentia*) y un posible cómo (*existentia*, subsistencia). Decimos: un posible cómo porque no se encuentra en el qué de todo ente que este exista.

c) La distinción entre *essentia* y *existentia* en la escolástica (Tomás de Aquino, Duns Escoto, Suárez)

Respecto de la relación entre la *essentia* y a la *existentia*, la escolástica sienta dos tesis que clarifican con mayor precisión la tesis que estamos considerando. La primera de estas tesis dice: *In ente a se essentia et existentia sunt metaphysicae unum idemque sive esse actu est de essentia entis a se*. En el ente que es por sí, la esencia y la existencia (*Dasein* hablando kantianamente) son metafísicamente (es decir, ontológicamente) una y la misma, o la efectividad pertenece a la esencia, brota de la esencia del ente en sí y por sí. Por consiguiente, como antes se señaló, el *ens a se* es llamado sin más *actus purus*, pura efectividad, es decir, con exclusión de toda posibilidad. Dios no tiene posibilidades en el sentido de que no fuese todavía algo determinado que pudiera llegar a ser.

La segunta tesis dice: *In omni ente ab alio inter essentiam et existentiam est distinctio et compositio metaphysica seu esse actu*
125 *non est de essentia entis ab alio,* | en todo ente que es por otro, es decir, en todo ente creado, se da una distinción y una composición ontológicas entre la quididad y el modo de ser, o, dicho de otro modo, la efectividad no pertenece a la esencia del ente creado.

Debemos determinar con mayor precisión esta *distinctio* y esta *compositio* que se encuentra entre la *essentia* y *la existentia*, en el *ens finitum* y ver cómo se comprende la *distinctio* para, a partir de esto, lograr una visión más clara del sentido de la esencia y la existencia y ver el problema que surge aquí. Debe observarse —lo que ya tocamos en nuestra exposición de Kant— que también lo posible, la *res*, la *quidditas*, tiene un cierto ser: el *ser* posible [*Möglich*sein] se distingue del *ser* efectivo [*Wirklich*sein]. Si realidad [*Realität*] y *possibile* coinciden, es digno de notarse que, en Kant, realidad y posibilidad [*Möglichkeit*] pertenecen a categorías de distintas clases, a la cualidad y a la modalidad. También la *realitas* es un determinado modo de ser de lo real, así como la efectividad lo es de lo efectivo.

¿Cómo ha de entenderse el modo de ser, o como dice la escolástica, la *entitas* de la *res*, la realidad? ¿De qué manera se modifica la realidad, el ser posible, en la actualización [*Verwirklichung*] que lleva a la efectividad [*Wirklichkeit*], es decir, cuando se añade la efectividad? ¿Qué es esta efectividad añadida en virtud de la cual lo posible se hace real? ¿Es ella misma una *res*, de modo que, en el ente efectivo, entre *essentia* y *existentia*, se da una distinción real, una *distinctio realis*? O ¿debe tomarse esta diferencia de otro modo? Pero ¿cómo ha de entendérsela? No se discute que entre el ser posible y el ser efectivo haya una diferencia; lo uno no es lo otro. La cuestión se centra en si en lo posible actualizado, en la *essentia actu existens*, hay una diferencia y cuál es ésta. Se trata ahora de la distinción entre *essentia* y *existentia* en el *ens finitum*,
126 en el *ens creatum.* | En el *ens increatum* no hay, por esencia, ninguna diferencia; en él son *unum idemque.*

Distinguimos respecto del problema de la distinción entre la esencia y la existencia o efectividad *tres concepciones diferentes* dentro de la escolástica: primero, la *tomista*; segundo, la *escotista*; tercero, la de *Suárez.* Decimos con plena intención la tomista. Nos referimos con ello a la concepción defendida por la vieja escuela de Tomás de Aquino y todavía hoy defendida en parte, de la *distinctio* entre *essentia* y *existentia*, como una *distinctio realis.* Cómo el propio Tomás pensó sobre esta cuestión es algo que hasta hoy no se ha establecido con claridad y coherencia. Sin embargo, todo

habla en favor de que se inclinó a comprender la distinción como una distinción real.

Caractericemos brevemente estas tres concepciones. Tomás y su escuela conciben la distinción entre *essentia* y *existentia* como una *distinctio realis*. Según Escoto, es la *distinctio* propia de la modalidad, *distinctio modalis ex natura rei*, o como también dicen los escotistas, *distinctio formalis*. Con este nombre se hizo famosa la *distinctio* escotista. Suárez y sus seguidores comprenden la distinción entre esencia y existencia como *distinctio rationis*.

Si consideramos estas concepciones escolásticas sólo de forma superficial y escolástica en el sentido usual, es decir, como controversias sutiles, desistimos de comprender los problemas centrales filosóficos que están en su base. Que la escolástica propusiera y discutiera estas cuestiones sólo de forma incompleta no es razón para dispensarnos del problema mismo. Su forma de plantear la cuestión ha de estimarse muy superior a la insuperable ignorancia de este problema en la filosofía de hoy, que no se comporta como suficientemente metafísica. Hemos de intentar profundizar en el
127 auténtico contenido central del problema | escolástico y no debemos dejarnos distraer por las controversias, con frecuencia prolijas y fatigosas, de las distintas escuelas. En la exposición de estas doctrinas y controversias, nos limitaremos a lo esencial. Se pondrá entonces en claro cuán poco se han esclarecido los antiguos problemas ontológicos, a cuyo origen remite en última instancia la discusión escolástica y del que también, en su labor, hizo uso, como comprensible de suyo, la filosofía moderna. Evitaremos presentar y discutir los argumentos concretos. Un conocimiento profundo de este problema y de su manera de entroncar en la escolástica es el presupuesto para la comprensión de la teología medieval y protestante. La teología mística de la Edad Media, por ejemplo, la del maestro Eckhart, tampoco es de ninguna manera accesible si no se ha comprendido la doctrina de la *essentia* y la *existentia*.

Es característico de la *mística medieval* que intente aprehender el ente considerado ontológicamente como el más valioso, a Dios, en su propia esencia. En esta empresa la mística llega a una peculiar especulación, peculiar porque transforma la idea de esencia en general, es decir una determinación ontológica del ente, la *essentia entis*, en un ente y convierte el fundamento ontológico de un ente, su posibilidad, su esencia, en algo propiamente efectivo. Esta notable transformación de la esencia en un ente es el presupuesto para la posibilidad de lo que se llama especulación mística. Por ello, con frecuencia el maestro Eckhart habla de la esencia superesencial [*überwesentlichen Wesen*], o sea, no le interesa propiamente Dios

—Dios es para él todavía un objeto provisional—, sino la deidad [*Gottheit*]. Cuando el maestro Eckhart dice Dios, quiere decir deidad, no *deus*, sino la *deitas*, no el *ens*, sino la *essentia*, no la naturaleza, sino lo que está sobre la naturaleza, o sea, la esencia; la
128 esencia a la que, por así decir, | se le debe negar toda determinación existencial, toda *additio existentiae* debe serle negada. Por ello, dice también: «Si se dijese de Dios que es, esto se le añadiría»[6]. Esta es la traducción vernácula de «sería una *additio entis*», como dice Tomás. «Así Dios no es en el mismo sentido ni en el mismo concepto que todas las criaturas»[7]. Así Dios, para sí mismo, es su no, es decir, es como la esencia más general, como la posibilidad más pura, todavía indeterminada de todos los posibles, es la pura nada. Es la nada frente al concepto de toda criatura, frente a todo lo posible determinado y lo actualizado determinado. Encontramos aquí de nuevo también un notable paralelismo con la determinación hegeliana del ser y la identificación con la nada. La mística de la Edad Media, hablando con mayor precisión, la teología mística, no es mística en un sentido peyorativo que es el sentido que corrientemente le damos; al contrario, ha de entenderse en un sentido totalmente eminente.

α) La doctrina tomista de la *distinctio realis* entre *essentia* y *existentia in ente creato*

El problema de la relación de la esencia y la existencia se resuelve en la escuela tomista diciendo que en un ente efectivo el qué de este ente es otra *res*, algo distinto por sí mismo frente a la efectividad, es decir, tenemos, en un ente efectivo, la composición, *compositio*, de *dos realidades*, la *essentia* y la *existentia*. Por ello, la distinción entre la esencia y la existencia es una *distinctio realis*. *Cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens; esse quod pertinet ad quaestionem* an est, *est accidens*[8]; puesto que todo lo que no es un predicado real (en sentido kantiano) en un ente, es tenido como algo que adviene, que se añade, al qué, la efectividad
129 o la existencia, | que se refiere a la pregunta de *si* una *res* con la totalidad de sus realidades existe, es un *accidens*. La efectividad es

6. Maestro Eckhart, *Predigten, Traktate*, ed. de F. Pfeiffer, Leipzig, 1857, p. 659, líneas 17-18. [*Deutsche Mystiker des Vierzehnten Jahrhunderts* 2, ed. de F. Pfeiffer, *Meister Eckhart*, G. J. Göschen, Leipzig, 1857). El pasaje citado dice en la edición de Pfeiffer: «Sprêche man: er ist, daz wêre zuo geleit», «Liber positionum», § 106. (*N. del T.*)]

7. *Ibid.*, p. 506, líneas 30-31. [En la edición de Pfeiffer, se lee: «Sô ist got ime selben sîn niht und ist niht deme begriffe aller crêatûren». Tratado 11, «Von der Übervart der Gotheit», 2. (*N. del T.*)]

8. Tomás de Aquino, *Quaest. Quodlib.* II, q. 2, a. 3.

algo que se añade al qué de un ente. *Accidens dicitur large omne quod non est pars essentiae; et sic est esse* (es decir, *existere*) *in rebus creatis*[9]. La existencia no es una parte de la realidad, sino añadida. *Quidquid est in aliquo, quod est praeter essentiam ejus, oportet esse causatum*, todo lo que está fuera del contenido quiditativo [*Sachgehaltes*] de una cosa, todo lo que no es un predicado real de una *res*, debe ser causado y, naturalmente: *vel a principiis essentiae... vel ab aliquo exteriori*[10], o por los principios de la esencia misma o por algo diferente. Por razones esenciales, la existencia pertenece a la res en Dios. Su esencia es su existencia. Pero, en cambio, en la criatura, la causación de su efectividad no se encuentra en ella misma. *Si igitur ipsum esse (existere) rei sit aliud ab ejus essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus ejusdem rei*, si, por tanto, el ente, el existente, es algo distinto de la quididad, debe ser causado necesariamente. *Impossibile est autem, quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei; quia nulla res sufficit, quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cujus esse est aliud ab essentia sua habeat esse causatum ab alio*[11], pero es imposible, que el existir fuese causado sólo a partir de los principios esenciales de una cosa (Tomás habla aquí sólo de las esencias creadas), pues ninguna cosa llega a ser, por su esencia, causa de su propia existencia. Encontramos aquí una reminiscencia de un principio [*Prinzip*] que Leibniz formuló como el principio [*Satz*] de razón suficiente, *causa sufficiens entis*, un principio que, en su fundamentación tradicional, se retrotrae a la relación entre la *essentia* y la *existentia*.

130 | El *existere* es diferente de la esencia, tiene su ser gracias a ser causado por otro. *Omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est*[12], todo *ens* es, por consiguiente, en tanto que *ens creatum*, un *compositum ex esse et quod est*, del existir y de la quididad. Este *compositum* es una *compositio realis*; o, por consiguiente, lo que es lo mismo: la *distinctio* entre la *essentia* y la *existentia* es una *distinctio realis*. El *esse* o el *existere* se comprende también, a diferencia del *quod est* o *esse quod*, como *esse quo* o *ens quo*. La efectividad de algo efectivo es algo distinto de tal suerte que ella misma constituye una auténtica *res*.

9. *Ibid.* XII, q. 3, a. 5.
10. Tomás de Aquino, *Sum. Theol.* I, q. 3, a. 4.
11. *Ibid.*
12. Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 27, a. 1.

Comparada con la kantiana, la tesis tomista dice, claramente en consonancia con ella, que la existencia, la efectividad, no es un predicado real, no pertenece a la *res* de una cosa, es, más bien, una *res* que se añade a la *essentia*, mientras que Kant, en cambio, mediante su interpretación, quiere evitar que se comprenda la efectividad, la existencia misma como una *res*; por ello la interpreta como la relación con la facultad cognoscitiva, y, por consiguiente, considera la percepción como posición.

Los principales discípulos de Tomás, que enseñaron la distinción enre la *essentia* y la *existentia* como una *distinctio realis* en la época de la escolástica tardía son, primero, Gil de Roma (muerto en 1316). Es conocido y estimado por su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Pertenece a la orden de los agustinos de los que fue miembro posteriormente Lutero. Después Juan Capreolo (muerto en 1444). Se le llama el *princeps thomistarum*, el príncipe de los tomistas. En Gil de Roma aparece ya claramente expresado el motivo por el cual los tomistas defienden tan rotundamente la distinción real entre la esencia y la existencia. No es otro más que la convicción de que, si no se mantuviese que la
131 diferencia es real, sería imposible | hablar del ser creado de las co-
sas. Esta distinción es la condición de la posibilidad para que algo pueda ser creado, es decir, para que algo en tanto que posible sea trasladado a la efectividad o, a la inversa, que algo finito pueda también dejar de ser. Los defensores tomistas de esta doctrina creen ver, en la concepción opuesta, una tesis que, dado que niega que la diferencia sea real, debe negar asimismo la posibilidad de la creación y, de esta forma, el principio fundamental de toda esta metafísica.

β) La doctrina escotista de la *distinctio modalis* (*formalis*) entre la *essentia* y la *existentia in ente creato*

La segunda doctrina, la de Duns Escoto, tiene como contenido una *distinctio modalis* o *formalis*. *Esse creatum distinguitur ex natura rei ab essentia cujus est esse*, la efectividad de algo creado se distingue *ex natura rei*, por la índole [*Wesen*] de la cosa misma, o sea, en tanto que algo creado, de su esencia [*Wesenheit*]. *Non est autem propria entitas*, pero la existencia así distinguida no es un ente auténtico, *omnino realiter distincta ab entitate essentiae*, no un auténtico ente que se distinguiese de modo totalmente real de la esencia. El *esse creatum*, el *existere*, es más bien, *modus eius*, su modo. Esta *distinctio formalis* escotista es realmente sutil. Duns Escoto la caracteriza de varias formas. *Dico autem aliquid esse in alio ex natura rei, quod non est in eo per actum intellectus perci-*

pientis, nec per actum voluntatis comparantis, et universaliter, quod est in alio non per actum alicujus potentiae comparantis[13], digo que algo está en otro *ex natura rei*, por la naturaleza de la cosa, *quod non est in eo*, cuando no está en él en razón de un *actus intellectus percipientis*, de una actividad aprehensiva del entendimiento, tampoco en razón de un comportamiento de comparar.
132 | Algo está en otro *ex natura rei* cuando no procede de un comportamiento de aprehender, de determinar o de comparar, sino que se encuentra en la cosa misma. *Dico esse formaliter in aliquo, in quo manet secundum suam rationem formalem, et quidditativam.* Digo que es en otro *formaliter*, según su forma cuando permanece en él en virtud de su quididad[14]. Con referencia a nuestro ejemplo, esto quiere decir: la existencia, la efectividad, pertenece efectivamente a lo efectivo creado, por eso hablando kantianamente, la existencia no es algo en virtud de una relación de la cosa con el concepto, con el entendimiento aprehensivo, sino que, según Escoto, la existencia pertenece efectivamente a lo efectivo, aunque no es ninguna *res*. Donde hay algo subsistente, allí está la subsistencia; ésta se encuentra en lo subsistente mismo y puede distinguirse de él como algo perteneciente a él, pero de tal modo que esta diferencia y este distinguirse no logra separar algo así como un contenido quiditativo [*Sachgehalt*] existente por sí, una auténtica *res* con su propia realidad.

γ) La doctrina de Suárez de la *distinctio sola rationis* entre la *essentia* y la *existentia in ente creato*

La tercera concepción, la de Suárez, es la *distinctio rationis*. La distinción entre la esencia y la existencia en el ente creado es solamente *conceptual*. La exposición de Suárez se dirige primero a mostrar que su propia concepción coincide, en su contenido, con la de Escoto, con más exactitud, que no es necesario introducir esta distinción como una distinción modal, como hizo Escoto, sino que no es otra cosa que lo que él llama *distinctio rationis*.

Suárez dice: *Tertia opinio affirmat essentiam et existentiam creaturae... non distingui realiter, aut ex natura rei tanquam duo extrema realia, sed distingui tantum ratione*[15]. Con esto separa

13. Duns Scotus, *Reportata Parisiensia* I, dist. XLV, q. II, esc. I. [En lugar de «*percipientis*» el texto de la *Gesamtausgabe* dice «*negiciantis*». Pero el propio Heidegger, al glosar el texto latino citado, dice *actus intelectus percipientis*. L. Wadding editó las obras completas de Duns Escoto y las publicó en Lyon en 1639. Hay varias reimpresiones modernas (L. Vives, Paris, 1891-1895; G. Olms, Hildesheim, 1968-1969). (*N. del T.*)]
14. *Ibid.*
15. F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. XXXI, sec. I, 12.

133 | su concepción de las dos doctrinas mencionadas. Su concepción fija claramente los puntos de comparación de la distinción en cuestión: *comparatio fiat inter actualem existentiam, quam vocant esse in actu exercito, et actualem essentiam existentem*[16]. Subraya que el problema respecto de la distinción entre la esencia y la existencia se encuentra en la cuestión de si el qué efectuado o actualizado, es decir, el qué de algo efectivo, se distingue de su efectividad, y cómo se distingue. No se trata del problema de cómo la pura posibilidad, la *essentia* de un puro posible, y efectuado o actualizado posteriormente, se distingue de la efectividad. La cuestión es más bien: ¿Puede distinguirse realmente, en lo efectivo mismo, la efectividad y el contenido quiditativo de lo efectivo? Suárez dice: *essentia et existentia non distinguuntur* in re *ipsa, licet essentia, abstracte et praecise concepta, ut est in potentia* [*possibile*] *distinguatur ab existentia actuali, tanquam non ens ab ente*[17]. En lo efectivo mismo no puedo distinguir *realiter* la esencia y la efectividad, aunque piense de un modo abstracto la esencia como pura posibilidad y pueda fijar luego la distinción entre un algo que no es, un no existente, y un existente. Dice a continuación: *Et hanc sententiam sic explicatam existimo esse omnino veram*[18], soy de la opinión de que esta concepción es totalmente verdadera. *Ejusque fundamentum breviter est, quia non potest res aliqua intrinsece ac formaliter constitui in ratione entis realis et actualis, per aliud distinctum ab ipsa, quia, hoc ipso quod distinguitur unum ab alio, tanquam ens ab ente, utrumque habet quod sit ens, ut condistinctum ab alio, et consequenter non per illud formaliter et intrinsece*[19]. El fundamento de esta tercera concepción es solamente este: No puede distinguirse, como un auténtico ente, la existencia, la efectividad, que constituye, *intrinsece et*
134 *formaliter*, | del modo más íntimo y de acuerdo con la esencia, algo como lo efectivo, de lo así constituido. Pues, entonces, la existencia, la efectividad, sería ella misma una *res*, hablando kantianamente un predicado real, y tendrían, en ese caso, ambas *res*, las dos cosas, la esencia y la existencia, un ser. Surgiría la cuestión de cómo podrían vincularse ambas en una *unidad existente*. Es imposible considerar la existencia como algo existente.

Para hacer accesible el problema, que se discute en las tres doctrinas según diferentes direcciones, recordemos brevemente la concep-

16. *Ibid.*, disp. XXXI, sec. I, 13.
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*

ción escolástica de la *distinctio* en general. Si pasamos por alto la opinión escotista, la escolástica distingue entre una *distinctio realis* y una *distinctio rationis*. *Distinctio realis habetur inter partes alicujus actu (indivisi) entis quarum entitas in se seu independenter a mentis abstractione, una non est altera*, una *distinción real* se presenta cuando lo que se distingue no es lo mismo, de acuerdo con su contenido quiditativo, y esto, claro está, en sí mismo, independientemente de cualquier concepción mediante el pensamiento.

La *distinctio rationis* es la distinción *qua mens unam eandemque entitatem diversis conceptibus repraesentat*, por la cual el entendimiento se representa a sí mismo no dos *res* diferentes, sino una y la misma cosa mediante diferentes conceptos. La escolástica divide a su vez la *distinctio rationis* en: *a*) *distinctio rationis pura* o también *ratiocinantis* y *b*) *distinctio rationis ratiocinata*. La primera es aquella distinción que puede ejemplificarse en la diferencia entre *homo* y *animal rationale*, hombre y ser viviente racional. Ciertamente aquí distingo algo, pero lo que distingo es una y la misma *res*. Sólo existe una diferencia en el modo de captarlo; en una ocasión, lo que es mentado, *homo*, es pensado de forma no expresa, *implicite*, en el otro caso, se extraen, *explicite*, los momentos de la esencia. En los dos casos de esta *distinctio rationis*
135 *pura*, la *res* es | *realiter* una y la misma. Esta *distinctio* tiene su origen y su motivo sólo en el *ratiocinari* mismo, es decir, en el distinguir conceptual. Es una distinción que se lleva a cabo sólo gracias a mí. Hay que distinguir entre esta *distinctio rationis* y la *distinctio rationis ratiocinata* o también *distinctio rationis cum fundamento in re*. Esta última es la expresión corriente. No se trata sólo del modo de aprehender y del grado de su claridad, sino que se presenta *quandocumque et quocumque modo ratio diversae considerationis ad rem relatam oritur*, cuando la distinción surge no como algo motivado de algún modo por el comprender que se lleva a cabo activamente, sino *ratiocinata* por aquello que en el *ratiocinari* mismo *objicitur*, se le contrapone, por consiguiente, *ratiocinata*. Lo esencial es que, en la segunda *distinctio rationis* se encuentra un motivo objetivo [*sachhaltiges*] en las mismas cosas distinguidas. Por esto, la segunda *distinctio rationis*, que es motivada no sólo por el intelecto que aprehende, sino por la cosa comprendida misma, ocupa una posición intermedia entre la *distinctio* puramente lógica, que también se llama *distinctio pura* y la *distinctio realis*. Por esta razón coincide con la *distinctio modalis* o *formalis* de Duns Escoto y, por ello, puede Suárez decir con razón, que coincide en lo esencial con Escoto, sólo que considera superfluo introducir esta nueva distinción. Es por una razón teo-

lógica por lo que los escotistas han defendido tan tenazmente su *distinctio modalis*.

El problema de la distinción entre la *essentia* y la *existentia* que nos ocupó primero en el marco de la concepción escolástica, debe aclararse de acuerdo con su contenido objetivo y en relación con su entroncamiento en la filosofía antigua. Pero, para ello, tenemos todavía que profundizar algo más en la doctrina de Suárez a fin de encontrar el auténtico punto en discusión. Pues su concepción y su interpretación de sus predecesores es lo más apropiado para realizar la exposición fenomenológica del problema. Suárez fundamenta su tesis no sólo en el modo mencionado, diciendo que es impo-
136 sible comprender la existencia como algo existente, | porque entonces surgiría de nuevo la cuestión de cómo estos dos entes mismos han de constituir, a su vez, una unidad existente, sino también mediante una referencia a Aristóteles. Para justificar esta referencia debe ampliar la concepción aristotélica. Dice Suárez: *Probari igitur potest conclusio sic exposita ex Aristotele, qui ubique ait: ens adjunctum rebus nihil eis addere; nam idem est ens homo, quod homo; hoc autem, cum eadem proportione, verum est de re in potentia et in actu; ens ergo actu, quod est proprie ens, idemque quod existens, nihil addit rei seu essentiae actuali...*[20]. Aristóteles dice que la expresión «ser», cuando se adscribe a una cosa, no le añade nada sino que es lo mismo si digo hombre, *homo*, o *ens homo*, hombre que existe. El texto de Aristóteles dice: ταὐτὸ γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ οὐχ ἕτερόν τι δηλοῖ[21]. O sea, que es lo mismo decir un hombre o hombre existente. Con esto Aristóteles sólo quiere decir: Incluso cuando pienso una cosa, un mero qué, debo pensarlo en algún sentido como siendo; pues también la posibilidad es *ser* posible [*Möglich*sein] y la pensabilidad, ser pensado [*Gedacht*sein]. Cuando digo hombre, con ese ente, es también pensado a la vez de algún modo el ser, en tanto que ente que es pensado. Suárez traslada a la existencia la sugerencia aristotélica de que, en todo lo pensado, ya se lo considere como efectivo o como posible, puede pensarse a la vez el ser. Dice: Lo mismo (esto es, que el ser no añade nada a la cosa) vale también justamente para el *proprie ens*, para el propio ser, es decir, para el existir. La existencia no añade nada. Esta es precisamente la tesis kantiana. *Existentia nihil addit rei seu essentiae actuali*. La existencia nada añade al qué efectivo.

Para poner esto en claro, Suárez debe adentrarse en el modo de ser de lo posible en general, esto es, en el modo de ser de la quidi-

20. *Ibid.*, disp. XXXI, sect. VI, 1.
21. Aristóteles, *Metafísica* Γ 2, 1003 b 26 ss.

137 dad [*Sache*], de la *essentia priusquam a deo producatur*[22], | antes de que el propio Dios la cree. Dice Suárez: las esencias o las posibilidades de las cosas antes de su actualización no tienen propiamente ser. No son realidades, *sed omnino nihil*[23], sino, más bien, nada absolutamente. Aquello que, en este sentido, es nada, como las puras posibilidades respecto de su ser, a eso tampoco nada puede añadírsele en la actualización. Al contrario, la esencia de la actualización consiste precisamente en que la *essentia*, recibe por vez primera el ser, o para hablar con mayor precisión, llega al ser, de tal manera que, posteriormente, por así decir, a partir de la cosa actualizada, su posibilidad puede también ser captada en un cierto sentido como siendo. Suárez llama a esta pura posibilidad la *potentia objectiva* y permite que esta posibilidad sea sólo en *ordine ad alterius potentiam*[24], en relación con otro ente que tiene la posibilidad de pensar tales cosas. Pero algo posible, digamos tal como Dios lo piensa, *non dicere statum aut modum positivum entis*, no significa un modo de ser del ente propiamente positivo, sino que, por el contrario, eso posible debe ser aprehendido negativamente como algo que *nondum actu prodierit*, que todavía no existe propiamente[25]. Cuando con la creación, este posible sea trasladado a la efectividad, este paso no habrá de comprenderse en el sentido de que lo posible abandona un modo de ser, sino que recibe por primera vez el ser. La *essentia* está ahora *non tantum in illa*, no sólo en aquella potencia, a saber, de ser pensada por Dios, sino que sólo ahora es auténticamente efectiva, *ab illa, et in seipsa*, el ente es ahora creado por Dios y, en tanto que creado, es a la vez es en sí mismo independiente[26].

La dificultad del problema de hacer comprensible la distinción
138 depende de cómo se piense la actualización | en tanto que paso de un posible a su efectividad. Captado de forma más precisa, el problema de la distinción de la *essentia* y la *existentia in ente creato* depende de si la interpretación del ser en el sentido de la existencia se orienta en general respecto hacia la actualización, la creación y la producción. Si la cuestión de la existencia y la cuestión de la esencia se orientan hacia la actualización en el sentido de creación y de producción, entonces quizá este entramado de cuestiones, tal como se abrió paso en las tres doctrinas, no será pasado por alto. La cuestión fundamental es si el problema de la efectividad y de la

22. F. Suárez, *Disputationes metaphisicae*, disp. XXXI, sec. II.
23. *Ibid.*, disp. XXXI, sec. II, 1.
24. *Ibid.*, disp. XXXI, sec. III, 4.
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*

existencia debe orientarse como lo hicieron la escolástica y la antigüedad.

Antes de responder a esta cuestión, debemos poner en claro *que* la cuestión acerca del sentido de la existencia y la efectividad en la filosofía prekantiana se orienta al fenómeno de la actualización, de la *producción* y *por qué* es así. Concluyamos contraponiendo una vez más la tercera y la primera de las doctrinas. La *distinctio rationis* de Suárez quiere decir que la efectividad no pertenece a la *realitas*, a la constitución quiditativa de lo creado, en tanto que esta constitución quiditativa es pensada por sí misma, pero que, por otro lado, lo efectivo no puede ser pensado sin efectividad, sin que se diga, con ello, que la efectividad es, en sí misma, algo efectivo. Suárez considera estas dos tesis como innegables: por un lado, la efectividad no pertenece *realiter* a lo posible, a la *essentia*, y, por otro lado, la efectividad, empero, se haya recluida en lo efectivo y no es sólo una relación de lo efectivo con un sujeto. La primera doctrina, por el contrario, mantiene que es imposible compaginar estas dos tesis. Sólo si la existencia *no* pertenece a la *essentia*, es entonces posible una creación. Pues en ésta la existencia es añadida a lo efectivo y puede en cualquier momento serle retirada. En una consideración más detallada fácilmente se ve que, en esta
139 controversia, el verdadero punto en cuestión varía, | en tanto que unas veces la *essentia* es entendida como la posibilidad pura, la esencia puramente pensada, en otras, lo es como la esencia actualizada en la efectividad misma. La primera y la tercera doctrina se distinguen también en su punto de partida metódico. La primera procede de un modo puramente deductivo. Trata de demostrar su tesis a partir de la idea de lo creado. Si un ente creado ha de ser posible en tanto que creado, debe añadírsele a la posibilidad la efectividad, es decir, las dos deben diferir *realiter*. Se infiere a partir del principio «la creación del mundo debe ser posible», la necesidad de la distinción real entre *essentia* y *existentia*. La tercera doctrina no parte de la necesidad de una creación posible, sino que intenta resolver el problema de la relación entre el qué y el modo de ser en el ente actualmente dado. Lleva a cabo este intento, pero nunca alcanza claridad al respecto. Se toma al ente actualmente como la primera instancia. A la vista de esto, la efectividad no puede de ninguna manera mostrarse como algo efectivo y unido realmente a una *essentia*, como un *ens*.

En lo efectivo, la efectividad no puede ser tomada como una auténtica *res* separable, sino que puede sólo ser pensada. Debe ser pensada como algo que pertenece al ente efectivo en conformidad con la esencia efectiva del ente, a la esencia actualizada, pero no a

la esencia pensada como tal. No obstante, el resultado es este. Suárez está de acuerdo, en cierto modo, con Kant cuando dice que la existencia, la efectividad no es un predicado real. Pero difiere de Kant en la interpretación positiva, en tanto que concibe la efectividad como algo que, aunque no real, pertenece, sin embargo, al ente efectivo mismo, mientras que Kant interpreta la efectividad como una relación de la cosa con la facultad cognoscitiva.

140 | § 11. *Clarificación fenomenológica del problema que subyace a la segunda tesis*

La exposición de la discusión de la distinción entre la esencia y la existencia ha puesto en claro que en ella se discutía una distinción sin que los términos que había que distinguir hubiesen sido suficientemente explicados —incluso sin que se hubiese efectuado el intento de dar de antemano una explicación adecuada de lo que había que distinguir, ni siquiera de llegar a una comprensión del camino y de los requerimientos necesarios para tal explicación—. Sin duda alguna, no debería pensarse ingenuamente que la omisión de una interpretación originaria de la esencia y la existencia fue por un mero error o por pereza. En realidad, se consideraba que estos conceptos eran sin más evidentes de suyo. Que el ente debía ser entendido como creado por Dios era una convicción inquebrantable. Por culpa de esta explicación óntica, desde el comienzo quedaba condenado como imposible todo planteamiento de la cuestión ontológica. Pero, por encima de todo, no se disponía de un modo de interpretar estos conceptos. Se carecía del horizonte para plantear la cuestión, se carecía, para decirlo en el lenguaje kantiano, de la posibilidad de ofrecer la partida de nacimiento de dichos conceptos y de demostrar que eran genuinos. Los conceptos empleados en la discusión tradicional surgen de una interpretación vulgar que se ofrece para este fin desde el inicio y de manera constante. Preguntamos ahora, desde una orientación históricamente objetiva, ¿de dónde surgen los conceptos de existencia y de quididad? Es decir, ¿en dónde obtienen los conceptos el significado que poseen cuando se los usa en la discusión mencionada de la segunda tesis? Debemos tratar de obtener una clave del *origen* de los *conceptos* de *essentia* y de *existentia*. Preguntamos cuál es su certificado de nacimiento y si es genuino o si, por el contrario, la genealogía de estos conceptos ontológicos fundamentales discurre por lugares distintos, de tal manera que en lo fundamental su distinción y su composición tienen una base diferente. | Si se logra descubrir la genealo-
141

gía de estos conceptos fundamentales o, antes de nada, encontrar el camino en el cual podemos avanzar, o mejor retroceder, a su fuente, entonces la tesis de que a todo ente le pertenece un qué y un modo posible del ser, podrá obtener también una claridad mayor y un fundamento suficiente.

a) La cuestión del origen de la esencia y la existencia

Olvidemos, por un momento, las controversias sobre la esencia y la existencia y su *distinctio*. Intentemos retroceder hasta el origen de los conceptos de *essentia* y de *existentia*, esto es, delimitar y comprender la tarea de semejante interpretación a partir del origen. No debemos olvidar que tampoco hoy la interpretación de estos conceptos o de los fenómenos que están en su base, ha avanzado más allá de lo que lo hizo en la Edad Media y en la Antigüedad, a pesar del impulso dado por Kant. Este impulso ha sido acogido hasta hoy sólo negativamente. Ciertamente hubo y hay desde hace medio siglo un neokantismo que, en lo que concierne especialmente al trabajo de la escuela de Marburgo, tiene un mérito especial. Se intenta ahora sustituir la renovación kantiana, que ha empezado a estar pasada de moda, por una renovación de Hegel. Incluso estas renovaciones se vanaglorian con frecuencia de que cuidan y velan por el respeto y la admiración por el pasado. Pero, en lo fundamental, estas renovaciones son la mayor falta de respeto que puede sufrir el pasado puesto que se lo degrada a ser utensilio y siervo de una moda. El presupuesto fundamental para tomar en serio el pasado se encuentra en la voluntad de no hacer el trabajo más fácil de lo que lo hicieron los que han de ser renovados. Esto quiere decir ante todo que debemos penetrar en el contenido quiditativo de los problemas que ellos pensaron, no para permanecer quietos ahí adornándolos con vestimentas modernas, sino para hacer progre-
142 sar | los problemas así comprendidos. No queremos renovar ni a Aristóteles, ni la ontología de la Edad Media, ni a Kant ni a Hegel, sino sólo a nosotros mismos, es decir, liberarnos de la fraseología y de las comodidades del presente que vertiginosamente sustituye una moda por otra.

Pero olvidemos también la solución kantiana del problema y preguntemos ahora: ¿Por qué se entiende la existencia como efectuarse y efectividad? ¿Por qué se retrotrae la interpretación de la existencia al *agere*, al *agens*, a la ἐνεργεῖν, al ἐργαζεσθαι? Aparentemente volvemos al contenido del problema de la primera tesis. Pero sólo aparentemente, pues ahora el problema abarca también la cuestión acerca del origen de la realidad, dicho de otro modo, la

cuestión acerca del origen de la estructura ontológica, de la cual Kant no se ocupó ni siquiera como problema en la dilucidación de su tesis. Cuando dice que la existencia no es un predicado real, presupone que está claro qué es la realidad. Ahora preguntamos también por el origen ontológico del concepto de *essentia*, la realidad kantiana, y no sólo por el origen de estos dos conceptos, sino también por el origen de su posible relación.

Las explicaciones siguientes se distinguen de las efectuadas anteriormente en el marco de la tesis kantiana en que, en la búsqueda del origen del concepto de existencia, dimos con un horizonte diferente al de Kant en su explicación de la existencia como efectividad, o, para decirlo con mayor precisión, con *otra perspectiva dentro del mismo horizonte*, que había sido fijado y elaborado en la Edad Media y en la Antigüedad aun con menor univocidad que en Kant y sus seguidores. Mostrar el origen de la *essentia* y de la *existentia* quiere decir ahora poner a la luz el horizonte de la comprensión y de la interpretación de lo mencionado en estos conceptos. Sólo después, nos tendremos que preguntar en qué medida coinciden en lo fundamental el horizonte de la interpretación antigua y de la interpretación kantiana del concepto de ser y por qué
143 precisamente dominaron el planteamiento ontológico y | todavía hoy lo dominan. Pero primero tenemos que intentar comprender el horizonte de la ontología antigua y medieval.

Ya la explicación meramente verbal de la *existentia* puso de manifiesto que la *actualitas* remite a un actuar [*Handlen*] de un sujeto indeterminado o, si partimos de nuestra terminología, que lo subsistente, de acuerdo con su sentido, de algún modo está referido a algo, con relación a lo cual, por así decir, está delante de la mano [*vor die Hand*], por lo que es manejable [*Handliches*]. También la interpretación aparentemente objetiva del ser como *actualitas* se refiere, en lo fundamental, al sujeto, pero no, como en Kant, a un sujeto que aprehende, en el sentido de la relación de la *res* con las facultades cognoscitivas, sino en el sentido de una relación con nuestro Dasein, en tanto que un Dasein que actúa [*handelnden*], o hablando con mayor precisión, en tanto que un Dasein creador, *productivo*. La cuestión es si cabe derivar este horizonte de la interpretación de la existencia como *actualitas* sólo a partir del concepto verbal, o sea, que concluiríamos, simplemente a partir de la designación de existencia como *actualitas*, un *agere*, o si, por el contrario, cabe poner de manifiesto, a partir del *sentido* de la efectividad, tal como la concibieron la antigüedad y la escolástica, que ésta se comprende *en referencia al comportamiento productivo* del Dasein. En este caso, se tiene que poder mostrar también que el

concepto de realidad y el de *essentia* —y con ellos todos los conceptos que enumerábamos para la *essentia* (*quidditas, natura, definitio, forma*)— pueden hacerse comprensibles a partir del horizonte del comportamiento productivo. La pregunta ulterior es la de cómo pueden compaginarse las dos interpretaciones ofrecidas de la existencia y la efectividad —la kantiana, que recurre al comportamiento, al conducirse aprehensivo o percipiente, y la antigua y medieval que se refiere al comportamiento productor—. ¿Por qué son ambas objetivamente necesarias? Y ¿de dónde procede que, hasta ahora, puedan ambas haber dominado tan decisivamente el problema de la cuestión acerca del ser en general con esta unilateralidad y exclusividad?

144 | Preguntamos: ¿Qué aparece en la comprensión y en la interpretación del ente mediante la elaboración de los conceptos de *essentia* y de *existentia*? ¿Cómo debe entenderse el ente respecto de su ser para que puedan surgir estos conceptos de la interpretación ontológica? Preguntémonos primero por el origen del concepto de existencia.

Dijimos en primer lugar y de un modo muy sumario que la *existentia* se la entiende como *actualitas*, como efectividad, por consiguiente, en referencia al *actus*, al *agere*. La efectividad es comprensible para todos de entrada, aunque no se disponga de un concepto. Tratemos de orientarnos brevemente sobre qué aspecto tiene, en la filosofía medieval, esta comprensión natural que coincide en cierto sentido con la explicación natural de la existencia.

Vimos que los partidarios de la tercera doctrina, para encontrar y definir la efectividad en lo efectivo, se esforzaban en dirigir la mirada a lo dado. Estas interpretaciones son sólo muy escasas y rudimentarias. En la antigüedad sólo se encuentran observaciones dispersas y ocasionales (Aristóteles, *Metafísica*, libro IX). Tampoco la Edad Media supone un nuevo impulso. Suárez intenta un delimitación detallada del concepto, pero enteramente dentro del marco de la ontología de la tradición. Partamos de su exposición del concepto de existencia y tengamos presente implícitamente la interpretación kantiana. *Res existens, ut existens, non collocatur in aliquo praedicamento*[1] Una cosa efectiva, en tanto que efectiva, no está colocada bajo ningún predicado quiditativo. Esta es también la tesis kantiana. *Quia series praedicamentorum abstrahunt ab actuali existentia; nam in praedicamento solum collocantur res secundum ea praedicata, quae necessario seu essentialiter eis conveniunt*[2],

1. F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. XXXI, sec. VII, 4.
2. *Ibid.*

porque la serie de los predicamentos esenciales quiditativos hace abstracción de si el ente, del que ella se predica, es efectiva o no.
145 *Existentia rei absolute non est respectus, sed absolutum quid*[3], | la efectividad de una cosa no es una relación con alguna otra, sino algo absoluto en sí mismo. Lo que significa que la efectividad pertenece a lo efectivo y lo hace precisamente efectivo sin ser ello mismo nada efectivo. Tal es el continuo misterio. Claro es que, en la concepción cristiana, la efectuación del ente se realiza mediante Dios, pero, sin embargo, el ente efectuado, en tanto que efectuado, existe de forma absoluta por sí, es algo existente por sí mismo. Pero, de este modo, no aprendemos nada sobre la efectividad como tal, sino sólo sobre la efectuación de lo efectivo. La *actualitas* es una determinación del *actum* de un *agens*. Dice Gil de Roma, en su *Comentario a las Sentencias*: *Nam agens non facit quod potentia sit potentia... Nec facit agens ut actus sit actus, quia cum hoc competat actui sec. se; quod actus esset actus non indiget aliqua factione. Hoc ergo facit agens, ut actus sit in potentia et potentia sit sub actu*[4]. *Esse nihil est aliud quam quaedam actualitas impressa omnibus entibus ab ipso Deo vel a primo ente. Nulla enim essentia creaturae est tantae actualitatis, quod possit actu existere, nisi ei imprimatur actualitas a primo ente*[5]. Aquí aparece una representación ingenua, según la cual la efectividad es algo que está, por así decir, impreso en las cosas. Incluso los partidarios de la *distinctio realis* se resisten a concebir la existencia como un ente. Capreolo dice: *esse actualis existentiae non est res proprie loquendo... non est proprie ens, secundum quod ens significat actum essendi, cum non sit quod existit... Dicitur tamen [existentiae] entis, vel rei*[6]. La efectividad no es una cosa en el sentido estricto del término, no es propiamente un ente, no es algo que existe, no es un
146 ente, sino algo respecto del ente (*quid entis*), algo | que pertenece al ente. Se dice de una forma más clara en el siguiente pasaje: *esse creaturae... non subsisti; et ideo, nec illi debetur proprie esse, nec fieri, nec creari, ac per hoc nec dicitur proprie creatura, sed quid concreatum... Nec valet si dicatur: esse creatum est extra nihil; igitur est proprie ens. Quia extra nihil non solum est quod est; immo etiam dispositiones entis, quae non dicuntur proprie et formaliter entia, sed entis; et in hoc differunt a penitus nihilo*[7]. El ser efectivo de lo creado no es en sí mismo efectivo, ni necesita de un

3. *Ibid.*, disp. XXXI, sec. VI, 18.
4. Aegidius Romanus, *Sent.* II, dist. III, q. I, a. I.
5. Citado según Capreolus, *Sent.* I, dist. VIII, q. I, a. I (quinta conclusión).
6. Capreolus, *Sent.* I, dist. VIII, a. 2 (sol. 4).
7. *Ibid.*, dist. VIII, q. I, a. II (sol. I).

hacerse ni de un ser creado. Por ello no puede ser dicho que la existencia sea algo creado. Ella es más bien, *quid concreatum*, *con*creada a la vez con la creación de algo creado. Ciertamente pertenece la efectividad a lo efectivo, pero ella no es nada efectivo, sino que *ist quid entis* y, como tal, *concreatum quid* o también una *dispositio entis*, un estado del ente.

Resumiendo podríamos decir: la efectividad no es una *res*, pero no por ello no es nada. No es interpretada, como en Kant, a partir de la relación con el sujeto que experimenta sino a partir de la relación con el sujeto creador. Aquí entra la interpretación en un callejón sin salida, del que nunca saldrá.

¿Qué sacamos de esta caracterización de la efectividad con respecto a la cuestión por la dirección de la interpretación? Si comparamos esta interpretación con la de Kant, veremos que Kant recurre a la relación con la facultad del conocimiento (percepción) y, refiriéndose al conocer y al aprehender, trata de interpretar la realidad. En la escolástica, por el contrario, se interpreta lo efectivo recurriendo a la efectuación, esto es, no en la dirección en la que lo ya subsistente se capta como efectivo, sino en la dirección en la que lo subsistente, que podrá después ser aprehendido, viene en general
147 delante de la mano, en tanto que subsistente, y se | convierte, en general, en *mane*jable. Aparece aquí también, aunque de una manera todavía indeterminada, una relación con el «sujeto», con el Dasein: tener delante de la mano [*vor der Hand*] lo subsistente [*Vorhandene*] en tanto que pro-ducido mediante una pro-ducción, en tanto que efectivo, mediante una efectuación. Esto corresponde al significado de *actualitas* y de ἐνέργεια, es decir, a la tradición del concepto. En la época moderna, es frecuente interpretar de otro modo el concepto de efectividad y el de lo efectivo. Se lo comprende en el sentido de lo que ejerce un efecto en el sujeto o en el sentido de que es algo que ejerce efecto en otra cosa, que está en una relación eficiente con otro; la efectividad de las cosas consiste en que éstas ejercen entre sí los efectos de sus fuerzas.

Los dos significado de la efectividad y de lo efectivo, lo que ejerce efectos [*Einwirkendes*] sobre un sujeto o lo que ejerce efectos [*Auswirkendes*] sobre otro, presuponen el primer sentido, que es ontológicamente primario, a saber, la efectividad entendida con referencia a la efectuación y al carácter de estar efectuado. Lo que ejerce efectos sobre un sujeto debe ya ser efectivo en el primer sentido de la palabra y las relaciones eficientes son sólo posibles cuando lo efectivo es subsistente. Es ontológicamente insuficiente e incluso imposible, interpretar la efectividad y su sentido ontológico a partir de los significados mencionados en último lugar. Más

bien, debe interpretarse la efectividad, como dice el concepto tradicional de *actualitas*, remitiéndolo a la efectuación. Sin embargo, es totalmente oscuro cómo puede entenderse la efectividad a partir de ahí. Intentaremos traer alguna luz a esa oscuridad para esclarecer el origen de los conceptos de *essentia* y de *existentia* y mostrar en qué medida ambos conceptos surgen de una *comprensión del ser* que comprende el ente remitiéndolo a una *efectuación* o como decimos también a un *comportamiento productivo del Dasein*. Los dos conceptos de *essentia* y de *existentia* provienen de una interpretación del ente que hace referencia al comportamiento productivo y, a decir verdad, a un comportamiento productivo que, en esta interpretación, no es aprehendida de forma apropiada
148 | ni conceptualizada de modo expreso. ¿Cómo ha de entenderse esto con mayor precisión? Antes de que respondamos a ello, tenemos que mostrar que no sólo hemos fijado el horizonte de comprensión que ahora señalamos —el del Dasein pro-ductor— en virtud de la relación del ser del ente con el sujeto y con Dios en tanto que productor de las cosas, sino que las determinaciones ontológicas fundamentales del ente surgen enteramente a partir de este horizonte. Intentemos esta demostración respecto de la interpretación de la constitución quiditativa, de la *realitas*, lo que aclarará el origen común de la *essentia* y de la *existentia*.

Primeramente caractericemos el comportamiento productivo del Dasein con mayor detalle. Intentemos mostrar simplemente que las mencionadas determinaciones para la constitución quiditativa, para la *essentia* —*forma, natura, quod quid erat esse, definitio*— se consiguen en la perspectiva del producir algo. El producir está en el horizonte que guía esta interpretación de la quididad. Para esta demostración no podemos quedarnos en los términos medievales porque no son originales, sino traducciones de conceptos antiguos. Sólo con estos se hará evidente su auténtico origen. Tenemos que apartar todas las interpretaciones y retoques modernos de estos conceptos. Únicamente podremos dar en grandes líneas la demostración del origen de las principales determinaciones antiguas de la constitución quiditativa del ente a partir del comportamiento productor, a partir de la concepción productiva del ser. Se requeriría una investigación de las etapas individuales del desarrollo de la ontología antigua hasta Aristóteles y la caracterización del desarrollo posterior de los conceptos fundamentales individuales.

149 ### | *b*) Retorno al comportamiento productivo del Dasein respecto del ente como horizonte de comprensión implícito de la *essentia* y de la *existentia*

Entre los conceptos que son característicos de la *essentia* mencionábamos: μορφή, εἶδος (*forma*), τὸ τί ἦν εἶναι (lo que un ente ya era, la esencia) o el también el γένος, y, además, φύσις (*natura*), ὅρος, ὁρισμός (*definitio*) y οὐσία (*essentia*). Comencemos considerando el concepto de μορφή. Lo que determina en el ente su constitución quiditativa es su figura [*Gestalt*]. Algo adquiere tal o cual figura, se hace esto o aquello. La expresión se toma de la esfera de la intuición sensorial. Se piensa, ante todo, en figuras espaciales. Pero tenemos que liberar al término μορφή de esta restricción. Lo que se expresa mediante este término no es sólo la figura espacial, sino la forma característica [*Gepräge*] total impresa en un ser en la que cabe descubrir lo que es. A partir de la figura y de la forma característica impresa de una cosa, logramos saber de qué se trata. El imprimir una forma y una figura le confiere su peculiar aspecto [*Aussehen*] a lo que ha de ser producido y a lo que ha sido producido. El aspecto es el sentido ontológico de la expresión griega εἶδος o ἰδέα. En el aspecto de una cosa somos capaces de ver lo que ella es, su constitución quiditativa, el peculiar carácter impreso en ella [*Geprägtheit*]. Si tomamos un ente tal como viene a nuestro encuentro en la percepción, entonces tenemos que decir que el aspecto de algo se basa en su forma característica. Es la figura lo que proporciona a la cosa su aspecto. Con respecto a los conceptos griegos, el εἶδος, el aspecto, se funda en la μορφή.

Sin embargo, para la *ontología griega*, la relación de fundamentación entre el εἶδος y la μορφή, entre el aspecto y la forma, es exactamente la inversa. El aspecto no está fundado en la forma impresa sino que la forma, la μορφή, se funda en el aspecto. Esta relación de fundamentación puede explicarse sólo por el hecho de que las dos determinaciones para la constitución quiditativa, el aspecto y la forma de una cosa, no se entendieron en la antigüedad
150 primariamente en el orden de la percepción de algo. | En el orden de la aprehensión, penetro, a través del aspecto de una cosa, en su forma característica. Esta última es objetivamente lo primero en el orden de la percepción. Pero, si la relación entre el aspecto y la forma se invierte en el pensamiento antiguo, la clave que guía su interpretación no puede ser el orden de la percepción ni la percepción misma, sino la *perspectiva de la producción*. Lo formado es, como también decimos, una configuración [*Gebilde*]. El alfarero forma una vaso con arcilla. El dar una configuración se lleva a cabo

tomando como guía y medida una figura [*Bild*] considerada como modelo [*Vor-bild*]. Mirando el aspecto anticipado de la cosa que ha de configurarse y recibir la forma, ésta es producida. Es este aspecto anticipado de la cosa, vislumbrado de antemano, lo que los griegos quieren decir ontológicamente con εἶδος, ἰδέα. Lo dotado de figura, lo que es configurado de acuerdo con el modelo, es, como tal, la copia [*Ebenbild*] del modelo.

Si la configuración, la forma impresa (μορφή), se funda en el εἶδος, quiere esto decir que ambos conceptos son entendidos por referencia al proceso de dotar de figura, de imprimir forma, de producir. El orden y la conexión de estos dos conceptos se fija mediante el proceso de configurar e imprimir una forma y por la anticipación, que necesariamente le pertenece, del aspecto de lo que ha de configurarse. El aspecto anticipado, el modelo, muestra la cosa tal como es antes de la producción y cómo se supone que será su aspecto una vez producida. El aspecto anticipado, sin embargo, no ha llegado a ser exterior como algo formado, efectivo, sino que es la imagen de la imaginación [*Ein-bildung*], de la φαντασία, como dicen los griegos: lo que el configurar trae libremente primero a la vista, lo que se ve. No es causal que Kant, para quien los conceptos de forma y de materia, μορφή y ὕλη, todavía desempeñan un papel epistemológico fundamental, asigne a la imaginación asimismo una función destacada a la hora de explicar la objetividad del conocimiento. El εἶδος, como aspecto anticipado en la imaginación de lo que ha de ser formado, da la cosa con respecto
151 a lo que esta cosa ya era y es antes de que fuera efectuada. | Por ello, el aspecto anticipado, el εἶδος, se denomina también τὸ τί ἦν εἶναι, lo que un ente ya era. Lo que un ente ya era antes de la efectuación, el aspecto a partir del cual la producción toma la medida para su producto, es, al mismo tiempo, aquello de lo que lo configurado deriva propiamente. El εἶδος, lo que una cosa ya era antes, da el género de la cosa, su procedencia, su γένος. Por esto la constitución quiditativa se identifica también con el γένος, que ha traducirse como género u origen. Este es el sentido ontológico de esta expresión y no el sentido de clase que es el sentido usual de la palabra alemana *Gattung*. El significado lógico se funda en el primero. Cuando Platón trata de las determinaciones quiditativas supremas de un ente, con mucha frecuencia habla de los γένη τῶ ὄντων, las razas, las generaciones de los entes. Aquí, también, se interpreta la constitución quiditativa en la perspectiva de aquello de donde proviene el ente en el proceso de ser configurado.

La determinación de φύσις señala también la misma dirección de interpretación que el qué. Φύειν significa hacer crecer, producir

y, en primer lugar, producirse a sí mismo. Lo que hace posible (producibles) los productos o el utensilio producido es, una vez más, el aspecto de lo que ha de producirse y de cómo ha de producirse. La cosa efectiva surge de la φύσις, de la naturaleza de la cosa. Todo lo que es anterior a lo efectuado está todavía libre de la imperfección, unilateralidad, y sensibilización que están implicadas en toda efectuación. El qué que se encuentra en toda efectuación, el aspecto que proporciona la medida, no está todavía sometido, como lo efectivo, al cambio, a la generación y a la corrupción. Es anterior a este y, en cuanto tal, es *siempre*, dicho de otro modo, lo que el ente ya era de antemano —entendido siempre como producible y producido— es lo que hay de verdadero en el ser de un ente. Los griegos interpretaron a la vez lo que hay de verdadero en
152 el ser de un ente como lo que verdaderamente es, | de modo que lo que constituye la efectividad de lo efectivo, la ideas, son, según Platón, lo auténticamente efectivo.

El aspecto, el εἶδος, y la forma impresa, μορφή, encierran dentro de sí cada una de ellas lo que pertenece a una cosa. En la medida en que lo incluye, constituye el límite de lo que determina a la cosa como terminada, completada. El aspecto, en la medida en que incluye la pertenencia de todas las determinaciones quiditativas, es comprendido también como lo que constituye el carácter de terminado, de completado, de un ente. La escolástica dijo *perfectio*, los griegos τέλειον. Esta delimitación de la cosa, conocida por su carácter de terminada, es también el objeto posible de una definición de la cosa que la comprenda expresamente, o sea, de la ὁρισμός, de la definición, del concepto que abarca los límites quiditativos de la forma impresa.

En resumen, resulta que las determinaciones de la *realitas* surgen todas ellas en la perspectiva de lo que es configurado en el configurar, de lo que recibe forma en el informar, de lo que toma figura en el proceso de darle figura, de lo producido y terminado en el producir. Imprimir una forma, una figura, producir son, de acuerdo con su sentido, un hacer venir, un dejar que se origine. Podemos caracterizar todos estos comportamientos mediante un *comportamiento fundamental del Dasein*, que podemos llamar brevemente el *producir*. Los caracteres mencionados de la constitución quiditativa (*realitas*), que fueron fijados por primera vez en la ontología griega para posteriormente desdibujarse y llegar a ser algo puramente formal, esto es, para convertirse en parte de la tradición y ser manejados como monedas gastadas, determinan lo que pertenece en general a la productibilidad de algo producido. Pero *pro*ducir, significa al mismo tiempo traer al círculo estrecho o amplio de lo accesible,

traer aquí, a este lugar, al ahí [*Da*], de modo que lo producido *esté por sí mismo*, por su propia cuenta, y siga siendo encontrable ahí delante [*vorfindlich*] y pro-yazca [*vorliegt*]. De aquí procede el término griego ὑποκείμενον, lo que sub-yace o pro-yace [*Vorliegendes*]. Lo que primero de todo y constantemente pro-yace, en el círculo más próximo de los comportamientos humanos y, por ello, está continuamente disponible, es la totalidad de los enseres
153 [*Gebrauchsdinge*], | con los que constantemente tenemos que tratar, la totalidad de todas aquellas cosas existentes que, de acuerdo con el sentido que les es propio, tienen que ver entre sí, el *utensilio que se usa* y los productos de la naturaleza continuamente utilizados: la casa y el corral, el bosque y el campo, el sol, la luz, el calor. Lo que es así subsistente delante de la mano [*vor-handenes*], es tenido, por la experiencia cotidiana, como el ente primero. Las posesiones y bienes disponibles, el haber, es el en el sentido absoluto, en griego, la οὐσία. En la época de Aristóteles, cuando ya tenía un significado filosófico y teórico terminológicamente firme, la expresión οὐσία era todavía sinónimo de propiedad, posesión, riqueza. El auténtico significado prefilosófico de οὐσία se mantenía todavía. De acuerdo con él, *ente* significa lo mismo que lo *disponible que subsiste delante mano* [*vorhandenes Verfügbares*]. *Essentia* es sólo la traducción literal de οὐσία. La expresión *essentia*, que fue empleada para quididad, realidad, expresa al mismo tiempo, el modo específico del ser del ente, su disponibilidad o, como también podemos decir, su subsistencia, que le pertenece en razón de su carácter de producido.

Las determinaciones de la *essentia* se desarrollaron en referencia a lo producido en el producir o, también, a lo que pertenece al producir como tal. El concepto fundamental de οὐσία subraya, por el contrario, más el carácter de producido de lo producido en el sentido de lo que subsiste como disponible. Lo que con ello se quiere significar es lo que subsiste delante de la mano lo primero de todo, la casa y el corral, lo *Anwesen* (la hacienda) decimos en alemán, lo subsistente delante de la mano como lo que se presenta [*Anwesendes*]. Tenemos que interpretar el verbo εἶναι, *esse, existere*, a partir del significado de οὐσία, como lo que subsiste delante de la mano y es presente. Ser, ser efectivo, existir quieren decir, en el sentido tradicional, efectividad. Pero el producir no es el único horizonte para la interpretación de la existencia. No se comprende lo subsistente respecto de su subsistencia tanto en relación con la disponibilidad para el uso, en referencia al comportamiento productivo, práctico, en general, como en referencia al *encontrar ahí*
154 *delante* lo disponible. Pero también este comportamiento, | el en-

contrar ahí delante lo producido y lo subsistente pertenece al producir mismo. Todo producir es, como decimos, pro-spectivo [*vorsichtig*] y circun-specto [*um-sichtig*]. Posee su mirada [*Sicht*], es muy mirado, y solamente porque lo es, puede a veces emprender algo ciegamente. La mirada no es un apéndice del comportamiento productivo, sino que le pertenece positivamente a él y a su estructura y guía el comportamiento. Por ello, no ha de extrañarnos si este ver en el sentido del ver circunspecto, que pertenece a la constitución ontológica del producir, se abre también paso allí donde la ontología interpreta el qué que ha de producirse. Todo imprimir una imagen o una forma echa de antemano una mirada [*Aus-sicht*] al aspecto [*Aussehen*] (εἶδος) de lo que ha de producirse. Aquí ya es posible ver que, en la característica de la quididad de una cosa como εἶδος, se muestra el fenómeno de la mirada que pertenece al producir. Al producirla, se ve ya de antemano lo que la cosa era. De aquí procede la primacía de todas estas expresiones en la ontología griega: ἰδέα, εἶδος, θεωρεῖν. Platón y Aristóteles hablan del ὄμμα τῆς ψυχῆς, el ojo del alma que ve el ser. Este dirigir la mirada a lo producido o a lo que ha de producirse no necesita todavía ser una consideración teorética en el pleno sentido de la expresión, sino que es, ante todo, un simple dirigir la mirada en el sentido del orientarse circunspecto.

Sin embargo, por razones en las que no podemos detenernos ahora, los griegos determinan primariamente el modo de acceso a lo subsistente como el *encontrar intuitivo*, como el percibir intuitivo, el νοεῖν o también el θεωρεῖν. A este comportamiento se le denomina también αἴσθησις, consideración estética, en el sentido propio de la expresión, que es el modo en el que Kant usa todavía el término «estética»: consideración pura de lo subsistente. En este comportamiento puramente intuitivo, que es sólo una modificación del ver en el sentido de la circunspección, del comportamiento productivo, se hace evidente la efectividad de lo efectivo. Ya Parménides, el verdadero fundador de la ontología antigua dijo: τὸ
155 γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, | es lo mismo, el νοεῖν, el percibir, el mero sentir, el intuir, y el ser, la efectividad. En esta proposición de Parménides está anticipada literalmente la tesis de Kant cuando dice que la efectividad es la percepción.

Vemos ahora más claramente que la interpretación de la *essentia* y también la interpretación exacta del concepto fundamental respecto de la *essentia*, la οὐσία, remiten al comportamiento productivo del ente, mientras que se establece la pura consideración como el acceso más genuino a un ente en su ser en sí mismo. Observemos también de pasada que esta interpretación de los con-

ceptos ontológicos fundamentales de la filosofía antigua no agotan de ninguna manera todo lo que debería decirse aquí. Especialmente hemos dejado totalmente a un lado el concepto griego de mundo, que sólo podría establecerse a partir de una interpretación de la existencia griega.

Se nos impone la tarea de mostrar que la *essentia* y la *existentia* tienen un origen común en la referencia interpretativa al comportamieto productivo. En la misma ontología antigua no descubrimos nada explícito sobre esta referencia. *La ontología antigua lleva a cabo la interpretación del ente y la elaboración de los conceptos mencionados de un modo que podríamos calificar de ingenuo.* No descubrimos nada sobre cómo concebir la composición y la distinción entre las dos y cómo fundamentar que necesariamente valen para todo ente. Pero —se podría decir— ¿es esto un defecto y no más bien una ventaja? ¿No sobrepasa la ontología ingenua, en la certeza e importancia de sus resultados, a toda investigación que sea reflexiva y totalmente consciente? Cabe sostener esto, pero a la vez es preciso dar a entender que también la ontología ingenua, si es ontología sin más, debe ser siempre ya, porque es necesario, reflexiva, en el sentido auténtico de que *busca captar el ente en su ser con la vista vuelta al Dasein* (ψυχή, νοῦς, λόγος). Las referencias a los comportamientos del Dasein, en la interpretación ontológica, se pueden llevar a cabo de tal modo que aquello a lo que se refie-
156 re, | el Dasein y sus comportamientos, no se convierta expresamente en un problema, sino que la interpretación ontológica ingenua se refiera a los comportamientos del Dasein tal como los conoce la comprensión natural y cotidiana del ser que le es peculiar. Entonces la ontología no es tan ingenua que no se vuelva en absoluto a mirar al Dasein, que no sea en absoluto reflexiva —esto queda excluido—, pero lo es en la medida en que este volver necesariamente la mirada al Dasein no supera una concepción vulgar de éste y de sus comportamientos y, por esta razón —porque pertenece a la cotidianidad del Dasein—, no se lo subraya expresamente. La reflexión permanece en el cauce del conocimiento prefilosófico.

Si el volver la mirada al Dasein y a sus comportamientos pertenece a la naturaleza esencial de la investigación y de la interpretación ontológicas, entonces la problemática ontológica de la antigüedad no puede tomar conciencia de sí ni ser comprendida en su posibilidad a menos que tome en serio la necesidad de esta referencia al Dasein. Esta referencia no es en lo fundamental una referencia en la medida en que el Dasein, de acuerdo con la naturaleza de su existencia está siempre frente [*bei*] a sí mismo, se revela a sí mismo y, como tal, comprende ya siempre el ser de un ente. No es

preciso primero referirse a sí mismo. Este hablar de referencia se justifica sólo porque la ontología antigua aparentemente ha olvidado al Dasein. La *elaboración explícita del suelo de la ontología antigua* no sólo es posible en lo fundamental para una posible comprensión filosófica, sino que de hecho viene exigida por el carácter de incompleta y de indeterminada que posee la propia ontología antigua. Dejando a un lado el que los conceptos fundamentales no están fundados expresa y explícitamente, sino que simplemente están ahí, no se sabe cómo, permanece oscuro ante todo si lo que dice la segunda tesis (que a todo ente le pertenece la
157 *essentia* y la *existentia*) | es válido y por qué lo es. De ninguna manera está probado ni es inmediatamente evidente que esta tesis valga para *todo* ente. Esta cuestión se hará decidible sólo si se establece de antemano que todo ente es efectivo: que el ámbito de lo efectivamente subsistente coincide con el del ente en general, y que el ser coincide con la efectividad, y que todo ente está constituido por una quididad. Si no se alcanzase la demostración que trata de justificar la tesis, o sea, si el ser no coincidiese con la *existentia*, en el antiguo sentido de efectividad, de subsistencia, entonces la tesis requeriría sólo una fundamentación expresa que limitase su *validez al ente en el sentido de lo subsistente*. En ese caso habríamos de preguntar de nuevo si lo que mienta la tesis conserva una validez universal cuando se amplía suficientemente su contenido quiditativo y se comprende de una manera fundamental referida a todo posible modo de ser. No solamente queremos, sino que tenemos que comprender a los griegos mejor que lo que ellos se comprendieron a sí mismos. Sólo así poseeremos realmente su herencia. Sólo entonces nuestra propia investigación fenomenológica dejará de ser una compilación, un cambiar arbitrario para mejorar o empeorar. Es siempre un signo de la grandeza de un logro productivo si él mismo plantea la exigencia de que sea entendido mejor de lo que lo fue por sí mismo. Lo que carece de importancia no exige una inteligibilidad superior. Sin embargo, la ontología antigua no es, en lo fundamental, carente de importancia y nunca puede ser superada, porque representa el primer paso necesario que cualquier filosofía ha de dar. Sólo una modernidad autocomplaciente y caída en la barbarie puede anhelar hacernos creer, como se dice con gusto, que Platón está superado. Ciertamente, la antigüedad no será comprendida mejor por cambiar nuestra posición a un estadio ulterior del desarrollo de la filosofía y por considerarla, por ejemplo, desde Kant o desde Hegel, de modo que interpretemos el pensamiento antiguo con la ayuda del neokan-
158 tismo o del neohegelianismo. | Todas estas renovaciones están ya

anticuadas antes de ver la luz. Lo que hay que poner de relieve es que tanto Kant como Hegel están todavía fundamentalmente en el suelo de la antigüedad, que tampoco en ellos se subsana la omisión, que permanece escondida, como una necesidad, en el desarrollo entero de la filosofía occidental. La tesis de que la *essentia* y la *existentia* pertenecen a todo ente requiere no sólo la clarificación del origen de estos conceptos, sino una fundamentación universal en general.

Para nosotros, la cuestión concreta se plantea así: ¿A qué problemas nos conduce nuestro intento de comprender realmente la segunda tesis? Pongámonos de acuerdo sobre ello mediante la demostración de la fundamentación insuficiente del modo tradicional de tratar el problema.

§ 12. *Demostración de la insuficiente fundamentación del tratamiento tradicional del problema*

a) La estructura intencional y la comprensión del ser propias del comportamiento productivo

Lo insuficiente de lo hecho hasta ahora se pone de relieve en la necesaria *tarea positiva*. Los conceptos ontológicos fundamentales de constitución quiditativa (*essentia*) y de efectividad (*existentia*) surgen de la consideración de lo producido en el comportamiento productivo o, también, de la consideración de lo producible como tal y de la del ser-producido del producto que, como algo terminado, se encuentra directamente en la intuición y en la percepción. De este modo podría quedar señalado el camino para una interpretación *más original* de la *essentia* y de la *existentia*. En la discusión de la tesis kantiana surgió la necesidad de investigar la estructura intencional de la percepción para salir de la ambigüedad de la explicación kantiana. De igual forma ahora parece aconsejable la tarea de fundamentar los conceptos de *essentia* y de *existentia*
159 | retrotrayéndonos a la *estructura intencional del comportamiento productivo*. Diríamos, por analogía a lo que se dijo respecto de Kant, que, evidentemente, la efectividad (*existere, esse*) no es idéntica al producir ni a lo producido, como tampoco se identifica con la percepción ni con lo percibido. Pero la efectividad tampoco es idéntica al ser-percibido, pues el carácter de ser percibido es sólo una característica que tiene que ver con la aprehensión del ente, y no una determinación del ser en sí de ese ente. Pero, ¿acaso se ha logrado con el ser-producido un carácter que define el ser en sí del ente?

Pues el carácter de ser-producido de una cosa es el supuesto de su aprehensibilidad en la percepción. Cuando pensamos en el ser-aprehendido de un ente, necesariamente comprendemos ese ente en relación con el sujeto que aprehende, con el Dasein, dicho que forma general, pero no comprendemos de entrada el ser de ese ente en sí mismo antes y con independencia de su carácter de ser-aprehendido. Pero, ¿no se da la misma situación con respecto al ser-producido que la que se daba con relación al aprehender perceptivo? ¿No se encuentra también en el comportamiento productivo una relación del sujeto con lo producido, de modo que el carácter del ser-producido no expresa en menor medida una relación subjetiva que el carácter del ser-percibido? Sin embargo, aquí estamos obligados a la mayor cautela y a desconfiar de toda supuesta agudeza que argumenta sólo con conceptos que se dicen estrictos, pero que padece ceguera respecto de aquello a lo que propiamente apuntan los conceptos, esto es, es ciega a los fenómenos.

El sentido de dirección y de aprehensión propios del comportamiento productivo respecto de algo implica el tomar aquello con lo que se relaciona el comportamiento productivo como algo que puede subsistir como terminado *en sí mismo*. Hemos caracterizado el sentido de dirección que pertenece en cada caso al comportamiento intencional como la *comprensión del ser* que pertenece a la intencionalidad. En el comportamiento productivo respecto de algo, el ser de aquello respecto de lo que me comporto productiva-
160 mente | es entendido en el sentido de la intención productiva en un determinado modo, de forma que el comportamiento productivo, de acuerdo con su propio sentido, libera a lo producido de su relación con el productor. No es *contra* su finalidad, sino *de acuerdo* con esta que el ente que ha de ser producido o el que ha sido producido es liberado de esa relación. La comprensión del ser del ente que es propia del comportamiento productivo toma de antemano el ente respecto del que se comporta como algo que ha de ser dejado por sí mismo y que ha de permanecer independiente por sí. El *ser*, tal como se lo comprende en el *comportamiento productivo*, es el *ser en sí de lo terminado*.

Ciertamente el comportamiento del producir, de acuerdo con su índole ontológica esencial, en tanto que comportamiento del Dasein respecto de algo, sigue siendo siempre y necesariamente una relación con el ente; pero es un comportarse tan peculiar que, mientras el Dasein se mantiene en el producir, se dice a sí mismo, explícitamente o no: aquello con lo que me relaciono en mi comportamiento, en consonancia con su modo de ser propio, no está unido a esa relación, sino que precisamente, mediante ese compor-

tamiento relacionante, llega a ser algo independiente en tanto que algo terminado. No es sólo una vez terminado que deja de estar unido de hecho a la relación de producción, sino que incluso como algo que ha de producirse es entendido de antemano como algo que ha de quedar libre de la relación.

Por consiguiente, en la estructura intencional específica del producir, esto es, en su comprensión del ser, está implicado un peculiar *carácter de liberación y de dejar libre* que concierne a aquello con lo que se relaciona este comportamiento. Por tanto, el ser-producido (la efectividad en el sentido de lo efectuado) encierra dentro de sí, sin duda, una relación con el Dasein productor, pero precisamente una relación tal que, en correspondencia con su sentido ontológico propio, comprende lo producido como lo dejado libre por sí mismo y, por ello, es en sí. La intencionalidad del producir así caracterizada y su peculiar modo de comprender el ser, exigen simplemente ser mirados con ojos no cegados o extraviados por ninguna teoría del conocimiento de las que son hoy
161 corrientes. | Por estrictamente lógicos que sean los conceptos, si son ciegos, de nada sirven. Llegar a ver sin prejuicios algo como la estructura intencional del producir, interpretarlo en un análisis, hacerlo accesible, mantenerlo y adaptar la formación de conceptos a lo así mantenido y visto; esto es el sobrio sentido de lo que se llama la visión de esencias [*Wesenschau*] fenomenológica que tanto se ha aireado. Quien obtiene su información sobre la fenomenología del *Vossische Zeitung* o del *Uhu*, creerá sin duda que es una especie de mística, algo como la lógica de la contemplación india del ombligo. No se trata sólo de bufonadas, sino que circulan entre aquellos que desean que se los tome científicamente en serio.

Lo que es preciso ver es que, en la estructura intencional del producir, está implicada un relación con algo mediante la cual ese algo es entendido como no unido al sujeto y no dependiente de él, sino, por el contrario, como liberado e independiente. Dicho en términos de un principio fundamental: Encontramos aquí una transcendencia del Dasein totalmente peculiar de la que nos ocuparemos con mayor profundidad posteriormente y que, como se mostrará, sólo es posible sobre la base de la temporalidad.

Pero con lo dicho hasta aquí no hemos interpretado totalmente el extraño carácter del dejar libre lo que ha de ser producido en el comportamiento productivo. Lo que ha de producirse en el comportamiento productivo no es entendido como algo que, en tanto que producido en general, pueda ser subsistente en sí mismo, sino que, de acuerdo con el objetivo de producción implicado en él, es ya aprehendido como algo que, una vez acabado, está siempre

disponible para el *uso*. En el comportamiento productivo, no es sólo pensado como algo de algún modo abducido o puesto a un lado [*Weggestelltes*], sino como algo *pro*-ducido o pro-puesto [*Hergestelltes*] *en el ámbito del Dasein*, que no tiene que coincidir necesariamente con el ámbito del productor. Puede ser el ámbito de quien lo utiliza que está en una intrínseca relación esencial con el del productor.

162 | Lo que intentamos poner a la luz mediante el análisis fenomenológico de la estructura intencional del producir no tiene nada de inventado o de ficticio, sino que se encuentra ya en el comportamiento productivo prefilosófico, cotidiano, del Dasein. Al producir, el Dasein vive dentro de una comprensión del ser de ese tipo, sin que la aprehenda ni la conciba como tal. En el comportamiento productivo respecto de algo se encuentra inmediatamente la comprensión del ser en sí de aquello con lo que el comportamiento se relaciona al comportarse. Por ello no es casual que la ontología antigua, en su específica ingenuidad, en el buen sentido del término, se orientase, aunque no expresamente, hacia este comportamiento familiar y cotidiano del Dasein, porque, en el comportamiento productivo, se impone por sí mismo al Dasein un relacionarse con el ente, dentro del cual se entiende inmediatamente el ser en sí del ente. Pero ¿no implica la interpretación del ser del ente como algo producido una inadmisible unilateralidad? ¿Puede todo ente comprenderse como producido? Y ¿podrían alcanzarse y fijarse los conceptos de ser en referencia al comportamiento productivo? Ciertamente, no todo lo que decimos que es, es traído al ser gracias al Dasein productor. Precisamente aquel ente que los griegos tomaron especialmente como punto de partida y tema de su investigación ontológica, el ente como naturaleza y cosmos, no es producido por el Dasein productor. ¿Cómo puede la ontología antigua que está primariamente orientada al cosmos haber entendido el ser a partir del producir, tanto más cuanto que la antigüedad no conoció algo como la creación y la producción del mundo, sino que estuvo convencida de la eternidad de éste? Para ella el mundo es lo ἀεὶ ὄν, lo ya siempre subsistente, ἀγένητος ἀνώλεθρος, ingenerable e imperecedero. Respecto de este ente, del cosmos, ¿qué pinta la perspectiva de la producción? ¿No se va a pique en este caso nuestra interpretación de la οὐσία, del εἶναι, del *existere*, como subsistencia, como ser-producido? ¿No es en todo caso no griega, | suponiendo incluso que pudiera ser mantenida con razón? Si nos dejamos perder con tales argumentos y aceptamos que el comportamiento productivo no puede constituir evidentemente el horizonte que hubiese guiado la ontología antigua, entonces deberíamos también reconocer que, pese al

163

análisis que acaba de hacerse de la intencionalidad del producir, no la hemos visto fenomenológicamente de forma suficiente. En la comprensión del ser que pertenece al comportamiento productivo, este, en la medida en que se relaciona con algo, libera aquello con lo que se relaciona. Parece que sólo se podría entender en este sentido el ente que es producido. Pero sólo lo parece.

Si nos representamos en el ámbito de su estructura total el comportamiento productivo, nos damos cuenta de que siempre hace uso de lo que llamamos *materia* [*Stoff*], materiales para construir una casa, por ejemplo. Estos materiales no son, a su vez, producidos totalmente, sino que *están ya presentes*. Se encuentran, en tanto que entes que no necesitan ser producidos. Por tanto, en el producir y en la comprensión del ser me relaciono con un ente que no necesita ser producido. No es casual que me relacione con ese ente, sino que corresponde al sentido y a la esencia del producir en la medida en que este producir siempre produce algo a partir *de* algo. Lo que no necesita producción puede en general ser entendido y descubierto sólo dentro de la comprensión del ser del producir. Dicho con otras palabras, únicamente en la comprensión del ser que pertenece al comportamiento productivo y, así, en la comprensión de lo que no necesita ser producido, puede surgir la comprensión del ente que subsiste en sí *antes* de toda producción y *para* toda ulterior producción. La comprensión de lo que no necesita producción, que sólo es posible en el producir, es la que comprende el ser de lo que subyace en todo lo que ha de ser producido y lo precede, y, por eso, es ya con más razón subsistente por sí. La comprensión del ser propia del producir, muy lejos de comprender
164 el ente sólo como lo producido, | más bien, es lo que abre la comprensión del ser de aquello que es ya totalmente subsistente. Por consiguiente, en la producción nos encontramos ya con lo que no necesita producción. Es en el trato de producción y de uso del ente donde nos aparece la efectividad de lo que precede a todo producir y a lo producido y a lo producible, o también lo que opone resistencia a la transformación productiva, constructiva. Los conceptos de materia y de material [*Stoff*] tienen su origen a partir de una comprensión del ser que se orienta hacia el producir. De otro modo, la idea de material, entendida como aquello *a partir de* lo cual algo es producido, permanecería oculta. Los conceptos de materia y de material, la ὕλη, esto es, el concepto correlativo a μορφή, el aspecto impreso [*Gepräge*], desempeña un papel fundamental en la filosofía antigua, no porque los griegos fuesen materialistas, sino porque la materia es un concepto ontológico fundamental, que surge necesariamente cuando se interpreta el ente —ya sea el producido ya sea el

que no necesita de la producción— en el horizonte de la comprensión del ser que encuentra como tal en el comportamiento productivo.

El comportamiento productivo no se limita sólo a lo producible y a lo producido, sino que alberga dentro de sí una notable amplitud de posibilidad de comprensión del ser del ente, que es, al mismo tiempo, el fundamento para la significación universal que recibieron los conceptos ontológicos fundamentales de la antigüedad.

Pero queda todavía sin explicar *por qué* la ontología antigua interpreta a los entes desde esta perspectiva. No es evidente de suyo y tampoco puede ser casual. A partir de la cuestión de por qué fue precisamente la producción lo que sirvió como horizonte para la interpretación ontológica del ente, surge la necesidad de elaborar dicho horizonte y de fundamentar expresamente su necesidad ontológica. Pues el mero hecho de que la ontología antigua se moviera en ese horizonte no es todavía suficiente fundamento ontológico de su legitimidad y necesidad. Sólo cuando se dé esta fun-
165 damentación, | obtendremos una partida de nacimiento auténtica de los conceptos ontológicos de *essentia* y de *existentia* que se desarrollaron a partir de este modo de plantear los problemas ontológicos. Sólo cabe desarrollar el argumento para fundar la legitimidad del horizonte descrito para la interpretación del ente respecto a su esencia y a su existencia si, a partir de la más propia constitución del ser del Dasein, se hace comprensible por qué éste primeramente y la mayoría de las veces, comprende el ser del ente en el horizonte del comportamiento intuitivo-productivo. Tenemos que preguntarnos qué función tiene el comportamiento de producir y de usar, en el más amplio sentido, dentro del Dasein mismo. Sólo es posible responder a ello si la constitución del ser del Dasein ha sido traída previamente a la luz en sus rasgos fundamentales, esto es, si se ha establecido firmemente la ontología del Dasein. Se puede entonces preguntar si, a partir del modo de ser del Dasein, a partir de su modo de existir, cabe hacer comprensible por qué la ontología se orientó, en primer lugar y de forma ingenua de acuerdo con el comportamiento productivo o con el comportamiento intuitivo-perceptual. Sin embargo, todavía no estamos preparados para un análisis pormenorizado del modo de ser del Dasein. Lo que hemos de ver por ahora es sólo que la ontología antigua interpretó el ente en su ser a partir del producir o del percibir y que, puesto que Kant también interpretó la efectividad con referencia a la percepción, se manifiesta aquí una continuidad lineal de la tradición.

b) La intrínseca vinculación entre la ontología antigua (medieval) y la ontología kantiana

Así, pues, el intento de comprender desde sus raíces el problema propuesto en la segunda tesis nos ha conducido de nuevo a la misma tarea a la que nos llevo la interpretación originaria de la tesis kantiana. La interpretación kantiana de la efectividad, en referencia a la percepción y a la intuición en general, se encuentra en la
166 misma dirección que la interpretación griega del ser | por referencia al νοεῖν y al θεωρεῖν. Sólo que en Kant, y ya mucho antes que él, el repertorio de categorías ontológicas heredadas desde la antigüedad había llegado a ser evidente de suyo. Dicho de otro modo, desarraigadas, privadas de suelo e incomprendidas en su origen.

Si existe una vinculación intrínseca entre la ontología antigua y la de Kant, entonces, sobre la base de la interpretación de la ontología antigua, esto es, del comportamiento productivo y su comprensión del ser, debemos ser capaces también de poner en claro lo que significa, en lo fundamental, la interpretación de Kant de la efectividad como posición absoluta. Obviamente, posición absoluta no quiere decir para Kant que el sujeto por sí mismo ponga lo efectivo fuera de sí mismo en el sentido de que lo sitúe de forma libre y arbitraria, y subjetivamente tenga algo por efectivo, considere por alguna razón que eso es efectivo. Más bien, *posición absoluta*, cuando se entiende correctamente —incluso aunque Kant no la interprete explícitamente así—, significa posición en el sentido de *dejar que algo esté por sí mismo*, de manera absoluta, independiente y libre «en y por sí mismo», como dice Kant. Si la interpretación fenomenológica se prosigue lo suficiente, podemos ver que la interpretación kantiana de la efectividad como percepción o como posición absoluta recurre también al carácter de liberación y de dejar libre que se nos mostró de forma especial en la estructura intencional de la producción. En otras palabras, también el sentido de dirección específico del percibir y de la comprensión del ser que pertenece a la intuición se caracteriza por un dejar que venga al encuentro lo subsistente al liberarlo. No es casual que ya en la ontología antigua fuese precisamente el percibir, el νοεῖν, en el sentido más amplio, el comportamiento que sirvió de hilo conductor para la determinación ontológica del ente que viene al encuentro. Pues el intuir y el percibir puros, si se comprende su sentido
167 intencional, tienen el carácter de dejar libre | de una forma todavía más pura que el producir, en tanto en cuanto que en el intuir, en la pura consideración, el Dasein se comporta de tal suerte que se abstiene de toda manipulación *del* ente, de ocuparse de él. Además,

en el intuir puro se deja de lado toda referencia al sujeto, no se comprende el ente simplemente como lo que ha de liberarse, lo que ha de ser producido, sino lo ya subsistente en sí mismo, como lo que viene al encuentro por sí mismo. De aquí procede que, desde la antigüedad hasta Kant y Hegel, la intuición sea el ideal del conocimiento, esto es, el ideal de la captación del ente en general y el concepto de verdad en el conocimiento se haya orientado hacia la intuición. En lo que respecta a Kant, es preciso observar todavía que, de acuerdo con la fundamentación teológica tradicional de la ontología, el conocimiento se mide según la idea del conocimiento creador, que en tanto que conocimiento, pone a la vez lo conocido, lo trae al ser y, de este modo, lo hace por vez primera (*intellectus archetypus*). La verdad en sentido propio es la verdad de la intuición, la aprehensión intuitiva.

Cuando miramos el origen de la ontología antigua a partir del comportamiento productivo e intuitivo respecto del ente, se aclara todavía otro punto del que nos ocuparemos brevemente ahora. En sí mismo no es en absoluto evidente de suyo que la filosofía antigua fuese aceptada en la teología cristiana durante la Edad Media. De hecho, fue sólo después de arduas luchas y controversias que, a partir del siglo XIII, Aristóteles sirvió como pauta para la teología cristiana, y no sólo para la católica, y alcanzó la posición de autoridad que ocupa desde entonces. Esto pudo ocurrir porque, para la concepción cristiana del mundo que sigue el relato de la creación del Génesis, todo ente, que no es Dios, es creado. Esto es un presupuesto evidente de suyo. Aunque la creación a partir de la nada no sea idéntica con la producción de algo a partir de un material subsistente precedente, el acto de crear tiene el carácter ontológico
168 general del acto de producir. La creación es | interpretada también en cierto sentido con referencia al producir. Pese a sus diferentes orígenes, la filosofía antigua tanto en sus fundamentos como en sus conceptos fundamentales fue por así decir cortada para encajar en la concepción cristiana del mundo y en la interpretación cristiana del ente como *ens creatum*. Dios, en tanto que *ens increatum*, es el ente que no necesita de producción en absoluto y la *causa prima* de todo otro ente. Claro es que, al ser recibida en la Edad Media, la ontología antigua sufrió una inflexión tan esencial que se perdió la formulación específicamente antigua del problema. En esto no podemos ahora profundizar. Pero, tras esta inflexión en la Edad Media, la ontología antigua penetró en el mundo moderno a través de Suárez. Incluso cuando la filosofía moderna efectuó una regreso independiente a la antigüedad, como en el caso de Leibniz y de Wolff, éste se realizó dentro de la

comprensión de los antiguos conceptos fundamentales que había prefigurado la escolástica.

De este manera ha llegado a ser claro que ni debemos ni necesitamos darnos por satisfechos con la comprensión vulgar de los conceptos fundamentales de *essentia* y de *existentia*; que existe la posibilidad de mostrar su origen. Sólo una interpretación radical de la *essentia* y de la *existentia* puede proporcionar la base sobre la que podamos plantear el problema de su distinción. La distinción debe surgir por sí misma a partir de su enraizamiento unitario común.

De aquí surge la cuestión de si la tesis de que la *essentia* y la *existentia* pertenecen a todo ente es válida en esta forma —si puede ser fundamentada, en su alcance pretendidamente universal, como válida para cualquier ente. Si se intenta tal fundamentación se ve que es imposible—. Dicho con otras palabras, no puede mantenerse la tesis en el sentido en que la hemos caracterizado. Ciertamente cabe interpretar ontológicamente el ente subsistente en el horizonte del producir. Ciertamente cabe mostrar que a la subsistencia le pertenece siempre una quididad que posee el carácter mencionado.
169 Sin embargo, sigue abierta la pregunta de si | *todo* el ente se acaba con lo subsistente. ¿Coincide el ámbito de lo subsistente con el ámbito del ente en general? O, por el contrario, ¿hay un ente que, de acuerdo con su sentido de ser, no puede ser concebido como subsistente? De hecho, el ente que menos puede ser concebido como subsistente, el Dasein que nosotros mismos somos en cada caso, es precisamente aquel ente al que debe referirse toda comprensión de la subsistencia, de la efectividad. Ha de explicarse el sentido de esta referencia.

c) Necesidad de restringir y modificar la segunda tesis. Articulación fundamental del ser y diferencia ontológica

Si el Dasein muestra una constitución ontológica completamente diferente que lo subsistente y si existir, en nuestro uso terminológico, quiere decir algo diferente que *existere* y *existentia* (εἶναι), entonces se vuelve también problemático si a la constitución ontológica del Dasein pertenece algo como la constitución quiditativa, la *essentia*, la οὐσία. Constitución quiditativa, *realitas* o *quidditas* es lo que responde a la pregunta: ¿*quid est res*? ¿qué es esta cosa? Incluso una consideración muy sumaria muestra que el ente que nosotros mismos somos, en general, no puede ser *interpelado*, como tal, mediante la pregunta: ¿*qué* es esto? Sólo logramos acceder a ese ente si preguntamos: ¿*quién* es? El Dasein no está constituido por

una quididad, sino, si se nos permite acuñar la expresión, por una *quis*idad [*Werheit*]. La respuesta no da una cosa, sino un yo, un tú, un nosotros. Pero, por otra parte, todavía preguntamos qué es este quien y esta quisidad del Dasein —qué es el quien a diferencia del qué antes mencionado en el sentido estricto de la constitución quiditativa de lo subsistente—. Sin duda, preguntamos de este modo. Pero esto sólo muestra que este qué, con el cual también nosotros preguntamos sobre la naturaleza del quien, no puede coincidir obviamente con el qué en el sentido de quididad. En otras palabras, el
170 concepto fundamental de *essentia*, | de quididad, sólo llega a ser problemático de cara al ente que llamamos Dasein. Se pone de manifiesto la insuficiente fundamentación de la tesis si se la entiende como una tesis ontológicamente universal. Si ha de tener un significado ontológico general, necesita una *restricción* y una *modificación*. Tiene que mostrarse positivamente en qué sentido todo ente puede ser preguntado por su qué, pero también en qué sentido un ente puede ser interpelado mediante un quién. Sólo a partir de aquí el problema de la *distinctio* entre la *essentia* y la *existentia* revelará toda su complejidad. No se trata sólo de la cuestión de la relación entre la *quididad* y la *subsistencia*, sino también de la cuestión de la relación entre la *quisidad* y la *existencia*, entendida la existencia en nuestro sentido como el modo de ser del ente que somos nosotros mismos. Dicho de forma más general: la tesis de que a todo ente pertenece la *essentia* y la *existentia* señala simplemente el problema general de la articulación de todo ente en un ente *que* es y el *modo* de su ser.

Anteriormente ya hemos apuntado la relación entre la *articulación fundamental del ser* y la *diferencia ontológica*. El problema de la articulación del ser en *essentia* y *existentia*, formulado escolásticamente, es sólo una cuestión más especial que lo considerado en la diferencia ontológica en general, esto es, la diferencia entre el ente y el ser. Ahora se pone de relieve que la diferencia ontológica se complica, por formal que esta diferencia suene y se tome. Es más complicada porque bajo el encabezamiento «*ser*» no tenemos sólo la *essentia* y la *existentia*, sino también la *quisidad* y la *existencia* en nuestro sentido. La articulación del ser varía en cada caso con el modo del ser del ente. Este modo de ser no puede ser restringido a la subsistencia y a la efectividad en el sentido de la tradición. La cuestión de la posible *multiplicidad del ser* y con ello, a la vez, la de la *unidad del concepto de ser en general* se hace acuciante. Al mismo tiempo, la fórmula vacía para la diferencia ontológica se hace cada vez más rica en su contenido problemático.

171 | Pero, de entrada, un problema reclama nuestra atención: además de lo subsistente (subsistencia), hay un ente, en el sentido del Dasein, que existe. Pero este ente que somos nosotros mismos, ¿no fue siempre ya conocido en la filosofía e incluso en el conocimiento prefilosófico? ¿Puede concederse tal importancia al hecho de subrayar expresamente, que, además de lo subsistente, hay el ente que somos nosotros mismos? Todo Dasein, en la medida en que es, conoce ya sobre sí mismo y sabe que difiere de otros entes. Dijimos incluso que la ontología antigua, que se orientó primariamente hacia lo subsistente, estaba familiarizada, sin embargo, con la ψυχή, el νοῦς, el λόγος, la ζωή, el βίος, el alma, la razón, la vida en su acepción más amplia. Sin duda alguna, pero hay que observar que el conocimiento óntico que de hecho se tenga de un ente no garantiza todavía una interpretación adecuada de su ser. Ciertamente el Dasein conoce que no es como los otros entes que experimenta. Al menos el Dasein lo puede saber. Pero no lo sabe todo Dasein, pues, por ejemplo, en el pensamiento mágico y mítico, identifica las cosas consigo mismo. Pero incluso cuando el Dasein sabe que es distinto del resto de los entes, esto no implica el conocimiento explícito de que su modo de ser es distinto que el del ente que no es él mismo. Como vimos en el caso de la antigüedad, el Dasein puede interpretarse ontológicamente a sí mismo y a su modo de ser en la perspectiva de lo subsistente y del modo de ser de éste. La cuestión específica sobre la constitución ontológica del Dasein es obstruida y embrollada por numerosos prejuicios que encuentran su fundamento en la existencia del propio Dasein. Que esto es así se nos aclarará en la exposición de la tercera tesis. Esta se encamina sobre todo a acercarnos al problema de la multiplicidad de los modos de ser, que está más allá de la unicidad de la mera subsistencia.

172 | Capítulo Tercero

LA TESIS DE LA ONTOLOGÍA MODERNA: LOS MODOS BÁSICOS DEL SER SON EL SER DE LA NATURALEZA (*RES EXTENSA*) Y EL SER DEL ESPÍRITU (*RES COGITANS*)

§ 13. *Caracterización de la distinción ontológica entre* res extensa *y* res cogitans *de la mano de la concepción kantiana del problema*

La discusión de las dos primeras tesis nos condujo, en ambas ocasiones, a retrotraer el planteamiento de la pregunta por el sentido de la efectividad o de la constitución quiditativa y de la efectividad a los comportamientos del Dasein para, usando como clave la estructura intencional de estos comportamientos y la comprensión del ser que siempre les es inmanente, preguntarnos por la constitución del ente con el que, en cada caso, se relaciona el comportamiento: lo percibido del percibir en su ser percibido, lo producido (lo producible) del producir en su ser producido. Ambos comportamientos manifestaban asimismo una vinculación entre sí. Todo producir está orientado por la percepción visual, es percipiente en el sentido más amplio.

La necesidad de semejante referencia a los comportamientos del Dasein es una indicación, en general, de que el Dasein mismo tiene una destacada función en hacer posible una investigación ontológica suficientemente fundada. Por ello, resulta inevitable la investigación del modo específico de ser del Dasein y de su constitución ontológica. Más aun, pusimos de relieve repetidamente que toda ontología, incluso la más primitiva, necesariamente vuelve la mirada al Dasein. Allí donde quiera que surja la ontología, este ente ya está en el círculo de visión, si bien con una claridad dife-
173 rente y con una | comprensión variable de su función para la onto-

logía fundamental. En la Antigüedad y en la Edad Media se hizo un uso de esta referencia al Dasein en cierto modo forzoso. En Kant, vemos una referencia consciente al yo. Sin duda alguna, esta referencia al sujeto tiene otros motivos para él. No surge directamente de la comprensión de la función ontológicamente fundamental del Dasein. En la concepción específicamente kantiana, esta referencia al Dasein es, más bien, un resultado de la orientación, que ya predominaba en él, de los problemas filosóficos hacia el sujeto. Esta orientación, que es la que determinó la tradición filosófica desde Descartes, parte del yo, del sujeto. El motivo de esta orientación primaria hacia el sujeto en la filosofía moderna es la opinión de que el ente que somos nosotros mismos es lo primero que se da al cognoscente y lo único cierto que se le da; que el sujeto es accesible de forma inmediata y absolutamente cierta, que es más cognoscible que todos los objetos. En cambio, los objetos son accesibles sólo a través de una mediación. En esta forma, esta opinión es insostenible, como veremos posteriormente.

a) La orientación moderna hacia el sujeto, su motivación no ontológicamente fundamental y su dependencia de la ontología tradicional

En la discusión que sigue de la *tercera tesis* no nos interesa el papel preeminente que se le otorga a la subjetividad en la filosofía moderna. Menos aun nos interesan los motivos que condujeron a esta preeminencia del sujeto o las consecuencias que resultaron de ahí para el desarrollo de la filosofía moderna. Nos dirigimos, más bien, a un problema de principio [*prinzipielles Problem*]. Se ha mostrado que la filosofía antigua interpretó y comprendió el ser del ente, la efectividad de lo efectivo, como subsistencia. El ente ontológicamente ejemplar, es decir, el ente en el que puede leerse el ser y su
174 sentido es la naturaleza en el más amplio sentido, | los productos naturales y los utensilios fabricados a partir de ellos, lo disponible [*Verfügbare*] en el sentido más amplio o, en el lenguaje habitual desde Kant, los objetos. La filosofía moderna llevó a cabo una inversión completa de la cuestión filosófica y partió del sujeto, del yo. Se supondría y se esperaría que, en conformidad con este giro fundamental de la pregunta en dirección al yo, el ente que pasó a ocupar una posición central llegara a ser una pauta de acuerdo con su específico modo de ser. Se esperaría que la ontología tomase, en ese momento, al sujeto como ente ejemplar e interpretase el concepto de ser teniendo a la vista el modo de ser del sujeto: que a partir de entonces el *modo de ser* del sujeto se convirtiese en el problema ontológico.

Pero justamente esto es lo que no ocurrió. Los motivos de la orientación primaria de la filosofía moderna hacia el sujeto no son los de la ontología fundamental, o sea, no es el conocimiento de *que* el ser mismo y las estructuras del ser pueden ser aclarados a partir del Dasein y de *qué manera* puede hacerse esto.

Descartes, en quien se realizó el giro hacia el sujeto, que ya había sido preparado de diferentes maneras, no sólo no se planteó la cuestión del ser del sujeto, sino que incluso interpretó el ser del sujeto tomando como hilo conductor el concepto de ser, junto con las categorías que le pertenecen, que fue desarrollado por la filosofía antigua y medieval. Los conceptos ontológicos fundamentales de Descartes están extraídos directamente de Suárez, Duns Escoto y Tomás de Aquino. El neokantismo de las décadas pasadas introdujo la construcción histórica de que con Descartes comenzó una época completamente nueva de la filosofía. Todo lo anterior a él hasta llegar a Platón, que fue interpretado mediante las categorías kantianas, era sólo oscuridad. En oposición a esto, hoy se señala con razón que la filosofía moderna desde Descartes continúa todavía ocupándose de la problemática metafísica antigua y, por ello, pese a su novedad, permanece todavía dentro de la tradición. Pero esta corrección de la construcción histórica neokantiana de la his-
175 toria del pensamiento no alcanza aún lo decisivo | para la comprensión filosófica de la filosofía moderna. Lo decisivo consiste en que no sólo los viejos problemas metafísicos continuaron siendo tratados junto a los nuevos problemas, sino que precisamente los nuevos problemas planteados fueron planteados y tratados sobre el fundamento de los antiguos: que, por tanto, considerado fundamentalmente en términos ontológicos, no existió el giro filosófico de la filosofía moderna. Por el contrario, gracias a este giro, gracias a este comienzo crítico supuestamente nuevo de la filosofía en Descartes, se aceptó la ontología tradicional. Gracias a este nuevo comienzo pretendidamente crítico, la metafísica antigua se convirtió en dogmatismo, lo que, en ese sentido, no había sido anteriormente; es decir, llegó a ser un modo de pensamiento que intentó, con la ayuda de los conceptos ontológicos tradicionales, alcanzar un conocimiento óntico positivo de Dios, del alma y de la naturaleza.

Aunque, visto respecto de los principios [*prinzipiell gesehen*], en la filosofía moderna todo permanece como estaba antiguamente, el hecho de poner de relieve y de subrayar el sujeto condujo, en cierto modo, a situar en el centro la distinción entre sujeto y objeto y, así también, a captar más profundamente la índole propia de la subjetividad.

Antes de nada, hemos de ver de qué modo la filosofía moderna

concibe la distinción entre sujeto y objeto o, más precisamente, cómo caracteriza la subjetividad. La distinción entre sujeto y objeto penetra en la problemática de toda la filosofía moderna e incluso llega hasta el desarrollo de la fenomenología contemporánea. En sus *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, dice Husserl: «La teoría de las categorías debe empezar absolutamente a partir de la siguiente distinción, que es la más radical de todas las distinciones de ser: el ser *como conciencia* [*res cogitans*] y el ser como ser que "*se manifiesta*" a sí mismo en la concien-
176 cia, ser "transcendente" [*res extensa*]»[1]. «Entre la conciencia | [*res cogitans*] y la realidad [*res extensa*] se abre un verdadero abismo de significado»[2]. Husserl se refiere de continuo a esta distinción y precisamente en la forma en la que Descartes la expresó: *res cogitans-res extensa*.

¿Cómo cabe definir con mayor exactitud esta distinción? ¿Cómo se concibe, por oposición a la realidad, que aquí quiere decir efectividad, subsistencia, el ser del sujeto, del yo? El hecho de que se afirme esta distinción, no implica todavía, sin embargo, que por ello a la vez se conciba propiamente los diferentes modos de ser de este ente. Pero, si se hace evidente que el ser del sujeto es distinto de la subsistencia, entonces debe ponerse un límite fundamental a la equiparación, prevaleciente hasta ahora, de ser con efectividad o subsistencia, o lo que es igual, ha de ponerse un límite fundamental a la ontología antigua. Se hace urgente la cuestión de la unidad del concepto de ser frente a la doble equivocidad del ser vista antes.

¿En qué respecto se distingue ontológicamente sujeto y objeto? Para responder a esta cuestión podríamos orientarnos convenientemente por las determinaciones de Descartes. Fue él quien colocó por primera vez esta distinción expresamente en el centro. O podríamos buscar información en un punto final decisivo del desarrollo de la filosofía moderna, en Hegel, que formuló la distinción como la de la naturaleza y el espíritu o de la substancia y el sujeto. No elegimos ni el comienzo ni el final del desarrollo de este problema, sino el punto intermedio decisivo entre Descartes y Hegel, la *concepción kantiana del problema*, que está determinada por Descartes y, a su vez, será determinante para Fichte, Schelling y Hegel.

1. E. Husserl, *Ideen*, p. 141. [Existe una traducción española de J. Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, ^{2}1962, sec. III, cap. 2, § 76, p. 169. (*N. del T.*)]
2. *Ibid.*, p. 93 [trad. esp., sec. II, cap. 3, § 49, p. 114. (*N. del T.*)]

177 | *b*) La concepción kantiana del yo y de la naturaleza (sujeto y objeto) y su determinación de la subjetividad del sujeto

¿Cómo concibe Kant la distinción entre el yo y la naturaleza, entre el sujeto y el objeto? ¿Cómo caracteriza el yo, es decir, en qué consiste la *índole* de la *yoidad*?

α) La *personalitas transcendentalis*

Kant se mantiene en lo fundamental en la determinación de Descartes. Por esenciales que, para la interpretación ontológica de la subjetividad, hayan llegado a ser y siempre lo sigan siendo las investigaciones de Kant, el yo, el *ego* es para él, como para Descartes, *res cogitans, res, algo* que piensa, es decir, que tiene representaciones, percibe, juzga, asiente, niega, pero también quiere, odia, apetece, etc. Descartes designa todos estos comportamientos como *cogitationes*. El yo es algo que tiene estas *cogitationes*. Pero, según Descartes, *cogitare* es siempre *cogito* me *cogitare*. Todo representar es un «*yo* me represento», todo juzgar es un «*yo* juzgo», todo querer es un «*yo* quiero». El «yo pienso», el «*me cogitare*» es siempre correpresentado, aunque no se le miente expresa y propiamente.

Kant acepta esta determinación del *ego* como *res cogitans* en el sentido de *cogito me cogitare*, pero la concibe de un modo ontológicamente más fundamental. Dice: El yo es aquello cuyas determinaciones son las representaciones, en el pleno sentido de *repraesentatio*. Sabemos que en Kant la determinación no es un concepto o un término arbitrario, sino la traducción del término *determinatio* o *realitas*. El yo es una cosa cuyas realidades son las representaciones, las *cogitationes*. Por *tener* estas determinaciones el yo es una *res cogitans*. Por *res* ha de entenderse sólo lo que quiere decir el concepto ontológico riguroso: algo. Pero estas *determinationes* o *realitates* son en la ontología tradicional —recordemos el § 36 de la *Metaphysica* de Baumgarten— las *notae* o los *praedicata*, los
178 predicados de las cosas. Las representaciones | son las determinaciones del yo, los predicados. En la gramática y en la lógica general, lo que tiene predicados se llama el sujeto. El yo es, en tanto que *res cogitans*, un sujeto en el sentido lógico-gramatical: tiene predicados. En este caso, *subjectum* es tomado aquí como una categoría apofántico formal. «Apofántica» es aquella categoría que pertenece a la estructura de lo que es la estructura formal del contenido enunciativo de una proposición enunciativa en general. En toda proposición enunciativa se dice algo de algo. Aquello de lo que se

dice, o aquello sobre lo que se dice, es el *subjectum*, lo que subyace a la proposición enunciativa. El qué enunciado es el predicado. El yo, que tiene las determinaciones, es, como todo otro algo, un *subjectum* que tiene predicados. Pero ¿cómo «tiene» este sujeto, en tanto que yo, sus predicados, las representaciones? Esta *res est cogitans*, este algo piensa y esto quiere decir, según Descartes: *cogitat se cogitare*. El ser pensante del que piensa es copensado en el pensamiento. *Tener* las determinaciones, los predicados, es un *saber* sobre ellos. El yo como sujeto, siempre tomado gramaticalmente, en el sentido apofántico-formal, es un poseedor de sus predicados de un modo consciente. Al pensar conozco este pensamiento como mi pensamiento. Conozco, en tanto que sujeto peculiar, los predicados que tengo. *Me conozco a mí mismo*. En razón de esta peculiar forma de tener sus predicados, el sujeto es un sujeto peculiar, es decir, el yo es el sujeto κατ'ἐξοχήν. El yo es sujeto en el sentido de autoconciencia. Este sujeto no es sólo *distinto* de sus predicados, sino que los *tiene* como conocidos, esto quiere decir, como *objetos*. Esta *res cogitans*, el algo que piensa, es el sujeto de los predicados y como tal es sujeto para objetos.

El concepto de sujeto en el sentido de la subjetividad, la yoidad, depende ontológicamente de un modo muy íntimo de la categoría apofántico-formal del *subjectum*, de lo ὑποκείμενον, en la que, en principio, nada hay de la yoidad. Por el contrario, lo ὑποκείμενον es lo subsistente, lo disponible. Es porque el yo, por primera vez de forma explícita con Kant, aunque ya prefigurado en Descartes y en
179 Leibniz, es el *subjectum* propiamente dicho, | o hablando como los griegos, la verdadera substancia, lo ὑποκείμενον, por lo que Hegel pudo decir que la verdadera substancia es el sujeto o que el sentido auténtico de la substancialidad es la subjetividad. Este principio fundamental de la filosofía hegeliana se encuentra en la línea directa de desarrollo del moderno planteamiento de la cuestión.

¿En qué estriba la estructura más general del yo? O ¿qué constituye la yoidad? Respuesta: la autoconciencia. Todo pensamiento es «yo pienso». El yo no es un simple punto aislado, sino que es «yo pienso». Sin embargo, no se percibe a sí mismo como un ente que tuviera otras determinaciones aparte de ésta: que piensa. Más bien, el yo se conoce a sí mismo como el *fundamento* de sus determinaciones, es decir, de sus comportamientos, como el fundamento de su propia unidad en la multiplicidad de estos comportamientos, como el fundamento de la mismidad consigo mismo. Todas las determinaciones y comportamientos del yo están fundados en el yo. Yo percibo, yo juzgo, yo actúo. El «yo pienso», dice Kant, debe poder acompañar a todas mis representaciones, esto es, a todo

cogitare los *cogitata*. Esta afirmación no ha de ser tomada, sin embargo, como si el pensamiento de la idea del yo estuviera siempre presente en todo comportamiento, en todo pensar, en el más amplio sentido, sino que yo soy consciente del vínculo de todos mis comportamientos con mi yo; esto es, soy consciente de ellos en su multiplicidad tanto como de *mi* unidad, que tiene su fundamento en mi yoidad (como *subjectum*) como tal. Es sólo sobre el fundamento del «yo pienso» que puede dárseme cualquier multiplicidad. De un modo resumido: Kant interpreta el yo como la «unidad sintética original de la apercepción [*Apperzeption*]». ¿Qué significa esto? El yo es el *fundamento* originario de la *unidad* de la multiplicidad de sus determinaciones en el sentido de que, en tanto que un yo, yo las tengo todas juntas en relación conmigo mismo, las mantengo juntas, las uno, síntesis. El fundamento originario de la unidad *es* lo que es, es este fundamento como *unificante*, como sinté-
180 tico. La unión de la multiplicidad de las representaciones y | de aquello que es representado en ellas tiene siempre que ser pensado junto a ellas. La unión es de tal suerte que, al pensar, yo también *me* pienso *a mí mismo*, o sea, no aprehendo simplemente lo pensado y lo representado, no sólo lo percibo, sino que en todo pensamiento me pienso a mí mismo con ello. No percibo el yo, sino que lo apercibo. La *unidad sintética original de la apercepción* es la *característica ontológica del sujeto* señalado.

A partir de lo dicho, se pone en claro que, con el concepto de yoidad, se ha alcanzado la estructura formal de la personalidad o, como Kant dice, la *personalitas transcendentalis*. ¿Qué significa el término transcendental? Dice Kant: «llamo transcendental a todo conocimiento que se ocupa no tanto de objetos como de nuestro modo de conocer objetos en tanto en cuanto se supone que éste es posible *a priori*»[3]. El conocimiento transcendental no se refiere a objetos, esto es, al ente, sino a los conceptos que determinan el ser del ente. «A un sistema de semejantes conceptos se le debe denominar filosofía transcendental»[4]. Filosofía transcendental no quiere decir sino ontología. Que esta interpretación no hace violencia a Kant se pone de relieve mediante un texto escrito unos diez años después de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, y publicado inmediatamente después de su muerte, *Sobre la cuestión propuesta como concurso por la Real Academia de Ciencias de Berlín para el año 1791: ¿Cuáles son los progresos efectivamente realizados por la metafísica en Alemania desde Leibniz y Wolff?*

3. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 25.
4. *Ibid.*

«La ontología (como parte de la metafísica) es la ciencia que constituye un sistema de todos los conceptos del entendimiento y principios, pero sólo en la medida en que están dirigidos a objetos que se pueden dar a los sentidos y, por tanto, pueden ser justificados
181 por la experiencia[5]. A la ontología «se la llama | filosofía transcendental porque contiene las condiciones y los primeros elementos de todo nuestro conocimiento *a priori*»[6]. Kant siempre pone de relieve en este punto que la ontología, en tanto que filosofía transcendental, tiene que ver con el *conocimiento* de objetos. Esto no quiere decir, como lo han interpretado los neokantianos, epistemología. Sino que, dado que la ontología trata del ser de los entes y que, como sabemos, la convicción de Kant es que el ser, la efectividad, equivale a ser percibido, al carácter de ser conocido [*Erkanntheit*], se sigue que la ontología como ciencia del ser ha de ser la ciencia del carácter de ser conocido de los objetos y de su posibilidad. Es por esta razón por lo que la ontología es filosofía transcendental. La interpretación de la *Crítica de la razón pura* de Kant como epistemología trastoca completamente su sentido.

A partir de lo anterior, sabemos que, para Kant, ser equivale a ser percibido. Las condiciones fundamentales del ser del ente, es decir, del ser percibido, son, por tanto, las condiciones fundamentales del carácter de conocidas de las cosas. Sin embargo, la condición fundamental del conocimiento, en tanto que conocimiento, es el yo en tanto que «yo pienso». Por ello, una y otra vez Kant pone de relieve que el yo no es una representación, es decir, un objeto representado, no es un ente en el sentido de objeto, sino el fundamento de la posibilidad de todo representar, de todo percibir, o sea, de todo ser percibido del ente y, por tanto, el fundamento de todo ser. Como unidad sintética original de la apercepción, el yo es la condición ontológica fundamental de todo ser. Las determinaciones fundamentales del ser del ente son las categorías. El yo no es una más entre las categorías del ente, sino la condición de la posibilidad de las categorías en general. Por tanto, el yo no pertenece en sí mismo a los conceptos radicales del entendimiento, que es como Kant denomina a las categorías; sino que el yo es, tal es la expresión kantiana, «el vehículo de todos los conceptos del entendimiento». Ante todo, hace posible los conceptos ontológicos fun-
182 damentales | *a priori*. Pues el yo no es algo separado, no es un mero punto, sino siempre un «yo pienso», esto es, «yo uno». Kant

5. I. Kant, *Werke* 8, ed. de E. Cassirer, p. 238 [Existe traducción española de F. Duque, *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* Tecnos, Madrid, 1987, p. 9. (*N. del T.*)]
6. *Ibid.*

interpreta las categorías como lo que, en toda unión hecha por el entendimiento, ya ha sido visto y entendido de antemano, como aquello que proporciona la unidad correspondiente de lo unido para cada unión realizada. Las categorías son las formas posibles de unidad de los modos posibles del «yo uno» pensante. La capacidad de unirse y, correspondientemente a ella, su propia forma, su respectiva unidad, están fundadas en el «yo uno». Por tanto, el yo es la condición ontológica fundamental, es decir, lo transcendental, que yace en la base de todo *a priori* particular. Comprendemos ahora que el yo, como yo-pienso, es la estructura formal de la personalidad como *personalitas transcendentalis*.

β) La *personalitas psychologica*

Pero con esto no se agota el concepto de subjetividad en Kant. Sin duda alguna, este concepto transcendental del yo sigue siendo el esquema de la interpretación ulterior de la yoidad, de la personalidad en el sentido formal. Pero la *personalitas transcendentalis* no coincide enteramente con el concepto completo de personalidad. Kant distingue entre la *personalitas transcendentalis*, es decir, el concepto ontológico de la yoidad en general, y la *personalitas psychologica*. Por esta entiende Kant la facultad fáctica, fundada en la *personalitas transcendentalis*, o sea, en el «yo pienso», de ser consciente de los propios estados empíricos, esto es, de las representaciones propias, como acontecimientos que subsisten y cambian de continuo. Kant establece una distinción entre la autoconciencia pura y la autoconciencia empírica, o, como dice también, el yo de la apercepción y el *yo de la aprehensión*. Aprehensión quiere decir percepción, experiencia de lo subsistente, experiencia de los procesos psíquicos subsistentes mediante el denominado sentido interno.
183 El yo puro, el yo de la autoconciencia, | de la apercepción transcendental, no es un hecho de experiencia, sino que siempre, en todo experimentar empírico, en la medida en que es un «yo experimento», soy consciente de él en tanto que fundamento ontológico de la posibilidad de todo experimentar. Asimismo cabe pensar teoréticamente el yo empírico, en tanto que alma, como idea y entonces coincide con el concepto del alma, en el que el alma es pensada como el fundamento de la animalidad, o como dice Kant, del ser animado, de la vida en general. El yo, en tanto que *personalitas transcendentalis*, es el yo que, por esencia, es siempre sólo sujeto, es el yo-sujeto. El yo, en tanto que *personalitas psychologica*, es el yo que siempre es sólo objeto, el yo-objeto que se encuentra como subsistente, el yo-objeto, o como dice Kant directamente: «este yo-

objeto, el yo empírico, es una cosa». Toda la psicología es, por ello, una ciencia positiva de lo subsistente. Dice Kant, en el tratado *Sobre los progresos de la metafísica*: «Para la inteligencia humana, la psicología no es nada más, ni puede tampoco ser nada más, que antropología, es decir, conocimiento del hombre, pero limitado a la condición de que sea conocido como objeto del sentido interno. Pero tiene asimismo conciencia de sí como objeto de los sentidos externos, o sea, tiene un cuerpo, unido al objeto del sentido interno que se llama alma del hombre»[7]. De este yo psicológico, distingue Kant el yo de la apercepción en tanto que yo lógico. La expresión «yo lógico» requiere hoy una interpretación pormenorizada ya que el neokantismo ha tergiversado totalmente este concepto de Kant junto a otros muchos puntos esenciales suyos. Con la expresión «yo lógico», Kant no quiere decir que este yo sea, como Rickert piensa, una abstracción lógica, algo universal, anónimo y no efectivo. Que el yo sea un yo lógico, no significa, para Kant lo que significa para Rickert, un yo pensado lógicamente, sino que quiere decir: el yo es sujeto del logos, esto es, del pensar, el yo es el yo, en
184 tanto que «yo uno» que subyace a todo pensar. | En el mismo lugar en el que habla del yo lógico, Kant dice con profusión: «Es, por así decir, como lo substancial [es decir, como lo ὑποκείμενον], lo que permanece cuando he quitado todos los accidentes que inhieren en él»[8]. Esta yoidad es la misma en todos los sujetos fácticos. Esto no puede significar que el yo lógico sea algo general, anónimo, sino que, precisamente por su esencia es, en cada caso, mío. A la yoidad le pertenece que, en cada caso, sea mía. Un yo anónimo es una madera férrea. Cuando digo: «yo pienso» o «yo me pienso», el primer yo no es algo distinto, en el sentido en que en el primer yo se expresase un yo general, no efectivo, sino que es precisamente idéntico al yo pensado, o, como dice Kant, al yo determinable. El yo de la apercepción es idéntico al yo determinable, al yo de la aprehensión, sólo que, en el concepto del yo determinante, no es preciso que se piense necesariamente a la vez lo que yo soy, en tanto que yo empírico determinado. En su *Doctrina de la ciencia*, Fichte usó, como fundamentales, los conceptos de yo determinante y de yo determinable. El yo determinante de la apercepción *es*. Kant dice que, sobre este ente y sobre su ser, no podemos decir nada, salvo *que es*. Sólo porque este yo es, en tanto que yo mismo, puede incluso encontrarse a sí mismo como yo empírico.

7. *Ibid.*, p. 294 [trad. esp., p. 104].
8. *Ibid.*, p. 249 [trad. esp., p. 31].

«Yo soy consciente de mí mismo, es un pensamiento que contiene ya un doble yo, el yo como sujeto y el yo como objeto. Aunque es un hecho indudable, es absolutamente imposible explicar cómo es posible que yo, el yo pienso, sea para mí mismo un objeto (de la intuición) y, de este modo, pueda distinguirme de mí mismo. Pero esto pone de relieve una facultad tan elevada por encima de las todas intuiciones sensibles que, en tanto que fundamento de la posibilidad del entendimiento, tiene como consecuencia suya nuestra completa separación de todo bruto al cual no tenemos razones
185 para adscribirle la capacidad de decir "yo" de sí mismo, | y deja ver una infinidad de representaciones y de conceptos [a saber, los ontológicos] formados por sí mismos. Pero con esto no se quiere dar a entender que haya una doble personalidad, sino que sólo yo, el yo que piensa y que intuye, es la persona, mientras que el yo del objeto que es intuido por mí es, al igual que los demás objetos fuera de mí, la cosa»[9]. Que el yo de la apercepción transcendental sea lógico, esto es, sujeto del «yo uno», no significa ni que es otro yo, por oposición al yo psíquico subsistente, efectivo, ni tampoco que no es en absoluto un ente. Sólo quiere decir que el ser de este yo es problemático, según Kant, totalmente indeterminable, y, en cualquier caso, no podría de determinarse, en principio, mediante la psicología. La *personalitas psychologica* presupone la *personalitas transcendentalis*.

γ) La *personalitas moralis*

Pero tampoco se alcanza la caracterización auténtica y central del yo, de la subjetividad, según Kant mediante la caracterización del yo como *personalitas transcendentalis* y como *personalitas psychologica*, como el yo-sujeto y como el yo-objeto. Esta caracterización se encuentra en el concepto de *personalitas moralis*. El que la personalidad del hombre, esto es, la constitución de su ser persona, según Kant, no se agote ni en la *personalitas psychologica*, que es el fundamento de la animalidad, ni en la *personalitas transcendentalis*, que caracteriza a la racionalidad humana en general, ni en ambas a la vez, se pone de manifiesto en un pasaje de la obra de Kant *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Kant enumera ahí[10], en la primera sección de la primera parte, tres ele-

9. *Ibid.*, pp. 248 s. [trad. esp., p. 31].

10. I. Kant, *Werke* 6, ed. E. Cassirer, p. 164. [Disponemos de diversas traducciones españolas, por ejemplo, la debida a F. Martínez Marzoa, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1969, p. 35. (*N. del T.*)]

mentos de la determinación del hombre. Cita como tales elementos, primero, la animalidad [*Tierheit*], segundo, la humanidad
186 [*Menschheit*] y, tercero, la personalidad [*Persönlichkeit*]. | La primera determinación caracteriza al hombre como ser vivo en general, la segunda determinación, la humanidad, como ser vivo y al mismo tiempo ser racional; la tercera determinación, la personalidad, como un ser racional y, al mismo tiempo, dotado de responsabilidad [*Zurechnung*]. Si menciona en tercer lugar la personalidad como distinta de la humanidad, es evidente que la personalidad se toma aquí en un sentido restringido, distinto de la *personalitas transcendentalis*, que se identifica con la humanidad. Al concepto completo de *personalitas* pertenece no sólo la racionalidad sino también la responsabilidad. En Kant «personalidad» quiere decir dos cosas: una veces, el concepto amplio, formal de yoidad en general, en el sentido de la conciencia de sí mismo, ya sea transcendental, yo-pienso, o empírica, yo-objeto; en otras ocasiones, el concepto más estricto, el auténtico, que, en cierto modo incluye los otros dos significados o lo que ellos significan, pero que tiene su centro en la determinación que hemos de considerar ahora. La *personalidad propiamente* tomada es la *personalitas moralis*. Si la estructura formal de la *personalitas* consiste en la conciencia de sí mismo, entonces la *personalitas moralis* debe expresar una determinada *modificación de la conciencia de sí mismo*, y, por tanto, representar una clase peculiar de autoconciencia. La conciencia moral de sí mismo caracteriza apropiadamente a la persona en aquello que es. ¿Cómo aclara Kant la conciencia moral de sí mismo? ¿Qué sabe de sí mismo el hombre en la medida en que se comprende como un ser moral, o sea, como un ser que actúa? ¿Qué comprende de sí mismo entonces y de qué clase es este saber moral sobre sí? Obviamente, la autoconciencia moral no puede coincidir con ninguno de los tipos de autoconciencia discutidos hasta ahora, ni con la empírica ni con la transcendental. Ante todo, la conciencia moral de sí mismo no puede ser el conocimiento ni la experiencia empíricos de un estado fáctico, meramente subsistente. No puede ser la autoconciencia empírica, que, para Kant, es siem-
187 pre sensible, mediada por el sentido interno o externo. | La autoconciencia moral, en tanto en cuanto concierne a la *personalitas* en el sentido estricto y propio, es la auténtica espiritualidad [*Geistigkeit*] del hombre y no estará mediada por la experiencia sensorial. Según Kant, pertenece a la sensibilidad [*Sinnlichkeit*], en el más amplio sentido, no sólo la facultad de tener sensaciones [*Empfindungsvermögen*], sino también lo que habitualmente Kant denomina sentimiento de placer o displacer [*Gefühl der Lust und Unlust*],

o sea, el deleite en lo agradable y viceversa. El placer, en el sentido más amplio, no es sólo placer por algo y placer en algo, sino también, como podemos decir, *fruición* [*Belustigung*], o sea, un modo en el cual el hombre, en el placer por algo, *se experimenta a sí mismo como disfruntando*, está plácido [*lustig*].

Tenemos que esclarecer fenomenológicamente este estado de cosas. Pertenece a la índole de un sentimiento, en general, no sólo que es sentimiento *por* algo, sino que este sentimiento, al mismo tiempo que lo es por algo, hace sentible [*Fühlbarmachen*] al sintiente mismo y a su estado, a su ser, en el más amplio sentido. Concebido de forma universal y formal, el sentimiento expresa para Kant un modo peculiar de manifestarse el yo. Al tener un sentimiento *por* algo, se encuentra siempre a la vez un sentirse *a sí mismo* [*Sich*fühlen], y en el sentirse a sí mismo se encuentra un modo de hacerse patente para sí uno mismo. El modo y la manera en que, en el sentir [*Fühlen*], yo me revelo a mí mismo está determinado en parte mediante aquello por lo que, en el sentir, tengo un sentimiento. De esta forma se prueba que el sentimiento no es una simple reflexión sobre sí mismo, sino un sentir*se* al tener un sentimiento *por* algo. Es una estructura compleja, pero intrínsecamente unitaria. Lo esencial de lo que Kant designa mediante el término sentimiento no es lo que usualmente, en la comprensión cotidiana, se quiere dar a entender con sentimiento, que es, en contraposición a la aprehensión y al autoconocimiento teorético y conceptual, algo indefinido, vago, un presentimiento momentáneo, etc. Lo fenomenológicamente decisivo en el fenómeno del sentimiento es que directamente descubre y hace accesible aquello que es sentido [*Gefühlte*], pero, sin duda, hace esto no en la manera de la intuición, sino en el sentido de un directo tenerse a uno mismo. Hemos de tener presentes ambos momentos de la estructura del
188 sentimiento: | sentimiento como sentimiento por algo y simultáneamente el sentirse a sí mismo en este tener sentimiento por algo.

Debe señalarse que para Kant no todo sentimiento es sensible, esto es, no todo sentimiento está determinado por el placer y, de esta manera, por la sensibilidad. Aunque la autoconciencia moral no pueda poner de manifiesto un estado momentáneo, accidental, del sujeto empírico, aunque no pueda ser empíricamente sensible, esto no la excluye de ser un sentimiento, en el sentido bien definido por Kant. La conciencia moral de sí mismo *tiene* que ser un sentimiento si ha de distinguirse del conocimiento teórico, en el sentido del teórico «yo pienso en mí mismo». Por esta razón, Kant habla del «sentimiento moral» o del «sentimiento de mi existencia». Éste no es una experiencia empírica, accidental, de mí mismo, pero

tampoco es un saber teórico ni un pensarme a mí como sujeto de pensamiento, sino un hacer patente el yo en su determinación no sensible, es decir, hacerse patente a sí mismo en tanto que agente.

¿Qué es este sentimiento moral? ¿Qué hace patente? ¿Cómo determina Kant, partiendo de lo que se revela gracias al sentimiento moral, la estructura ontológica de la persona moral? Para él, el sentimiento moral es el *respeto*. En el respeto debe hacerse patente la conciencia moral de sí mismo, la *personalitas moralis*, que es la auténtica personalidad del hombre. Primero intentemos acercarnos más al análisis kantiano del fenómeno del respeto. Kant lo llama sentimiento. De acuerdo con lo que hemos dicho antes, tiene que poderse ver en el respeto la estructura esencial del sentimiento general; o sea, primero, es un tener sentimiento por algo y, segundo, en tanto que un tener sentimiento por algo es una revelación del sintiente para sí mismo. Kant ofrece el análisis del respeto en la *Crítica de la razón práctica*, en la primera parte, libro primero, tercera sección, «De los motores de la razón pura práctica». Dados los objetivos que nos proponemos ahora en la caracterización del análisis de Kant, no podemos profundizar en todas las particulari-
189 dades y finos detalles y, menos aun, | exponer todos los conceptos necesarios para una comprensión fundamental de la moralidad como son los de deber, acción, ley, máxima, libertad. La interpretación kantiana del respeto es probablemente el análisis fenomenológico más brillante de la moralidad que tenemos de él.

Dice Kant: «Lo esencial de toda determinación de la voluntad por la ley moral es que, en tanto que voluntad libre, esté determinada únicamente por la ley y, por consiguiente, no sólo sin la cooperación de impulsos sensibles, sino aun con el repudio de todos ellos y con quebranto de todas las inclinaciones en cuanto pudieran ser contrarias a esa ley»[11]. Mediante esta proposición se define sólo negativamente el efecto de la ley moral como motor de la acción moral. La ley produce un quebranto en las inclinaciones, o sentimientos sensibles. Pero este efecto negativo sobre el sentimiento, el quebrantar los sentimientos sensibles, su repudio, «es él mismo un sentimiento»[12]. Esto recuerda la afirmación bien conocida de Spinoza en su *Ethica* de que un afecto sólo puede ser superada por otro afecto. Si se produce un repudio de los sentimientos sensibles, entonces se puede mostrar en él un sentimiento positivo

11. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, en *Werke* 5, ed. de E. Cassirer, p. 80. [Trad. esp. de M. García Morente, *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 95. (*N. del T.*)]

12. *Ibid.*, p. 81 [trad. esp., p. 96].

que lleva a cabo el rechazo. Por esta razón dice Kant: «Consiguientemente, podemos ver *a priori* [a partir del fenómeno del repudio de los sentimientos sensibles] que la ley moral, como fundamento de determinación de la voluntad, al desbaratar todas nuestras inclinaciones [los sentimientos sensibles], debe producir [ella misma] un sentimiento»[13]. A partir del fenómeno negativo del repudio, tiene que quedar de manifiesto, de forma *a priori* y positiva, qué es lo que efectúa y qué es lo que lo funda. Todas las inclinaciones sensibles, cuyo quebranto ocurre, son las inclinaciones en el sentido del amor propio [*Eigenliebe*] y de la presunción [*Eigendünkel*]. La ley moral derriba la presunción. «Pero como esa
190 ley, | sin embargo, es en sí algo positivo, a saber la forma de una causalidad intelectual [esto es, no sensible], es decir, de la libertad, resulta que, al *debilitar* la presunción oponiéndose a la resistencia subjetiva, a saber, a las inclinaciones en nosotros, es al mismo tiempo un objeto de *respeto* y al *derrotarla* completamente, es decir, humillándola, es un objeto del sumo *respeto* y por lo tanto, también el fundamento de un sentimiento positivo, que no es empírico, y que es conocido *a priori*. Así, pues, el respeto hacia la ley moral es un sentimiento que está producido por un fundamento intelectual, y ese sentimiento es el único que nosotros podemos conocer enteramente *a priori* y cuya necesidad podemos penetrar [*einsehen*]»[14]. Este sentimiento de respeto por la ley puede «ser llamado un sentimiento moral»[15]. «Este sentimiento (bajo el nombre de sentimiento moral) es, pues, producido sólo por la razón [esto es, no por la sensibilidad]. No sirve para juzgar las acciones ni para fundamentar la ley moral objetiva misma, sino sólo de motor para hacer de esta ley, en sí misma, la máxima [es decir, el fundamento de determinación subjetivo de la voluntad]. ¿Con qué nombre, empero, pudiérase designar más adecuadamente este sentimiento singular que no puede ser puesto en comparación con ninguno patológico [o sea, con ninguno condicionado esencialmente por los estados corporales]? Es de una especie tan peculiar, que parece estar a las órdenes solamente de la razón y aun de la razón pura práctica»[16].

Procuremos aclarar el análisis algo difícil que se halla en estas formulaciones. ¿Qué extraemos de lo dicho? El respeto es el respeto por la ley como fundamento de determinación de la acción

13. *Ibid.*
14. *Ibid.*, pp. 81-82 [trad. esp., p. 97].
15. *Ibid.*, p. 83 [trad. esp., p. 99].
16. *Ibid.*, p. 84 [trad. esp., p. 100].

moral. Como respeto-por (a saber, por la ley), el respeto está determinado en virtud de algo positivo, la ley, que en sí misma no
191 es empírica. Este sentimiento | de respeto por la ley es producido por la razón misma; no es un sentimiento patológicamente inducido por la sensibilidad. Kant dice que no sirve para juzgar las acciones; el sentimiento moral no se presenta después del acontecimiento, tras el hecho moral, como el modo y la manera en la que yo adopto una actitud hacia la acción ya realizada, sino que el respeto por la ley constitutye, en tanto que motor en general, la única posibilidad de la acción. Es el modo y la manera en que, ante todo, me es accesible la ley en tanto que ley. Esto significa, al mismo tiempo, que este sentimiento de respeto por la ley no sirve, como Kant lo pone de manifiesto, para fundamentar la ley; la ley no es lo que es *a causa* de que yo tenga respeto ante ella, sino justamente lo contrario: el tener un sentimiento de respeto por la ley y, por ello, este específico modo de revelación de la ley, es el único modo en que cual la ley moral se me puede presentar como tal.

El sentimiento es un tener un sentimiento-por, y así, el yo que siente de esta manera se siente a sí mismo al mismo tiempo. Aplicado al respeto, esto quiere decir que, en el respeto por la ley, el yo que siente el respeto, al mismo tiempo, se manifiesta a sí mismo de una manera específica; y ello no ocurre a modo de consecuencia y de forma meramente ocasional, sino que el respeto a la ley —esta forma específica de revelación de la ley como fundamento de determinación de la acción— es también una revelación específica de mi propio yo como agente. Aquello ante lo que se siente respeto, o aquello por lo cual este sentimiento es un tener sentimiento, lo denomina Kant la ley moral. La razón, en tanto que libre, se da esta ley a sí misma. El respeto ante la ley es el respeto del yo que actúa ante sí mismo, como el yo que no es entendido por medio de la arrogancia o del amor a sí mismo. El respeto como respeto ante la ley se refiere también, en su específica revelación, a la persona. «El respeto se aplica siempre sólo a personas, nunca a cosas»[17]. En
192 el respeto a la ley, me someto | a mí mismo a la ley. El tener un sentimiento específico por la ley que está presente en el respeto es un autosometimiento. En el respeto ante la ley, me someto a mí mismo en tanto que yo libre. En este sometimiento de mí mismo me manifiesto a mí mismo, es decir, soy yo en tanto que yo mismo. La cuestión es: ¿Cómo qué o, más precisamente, cómo *quién*?

Al someterme a mí mismo a la ley, me someto a mí mismo como razón pura; pero esto quiere decir que en este someterme a

17. *Ibid.*

mí mismo me enaltezco a mí mismo como libre, como un ser que se determina a sí mismo. Este enaltecerse a mí mismo al someterme me hace patente a mí mismo, me descubre como tal, en mi *dignidad*. Hablando negativamente, en el respeto ante la ley que me doy a mí mismo como ser libre, no me puedo despreciar. El respecto es el modo de ser del yo consigo mismo [*Bei-sich-selbst-sein*], de acuerdo con el cual no se rechaza el héroe en su alma. El sentimiento moral, en tanto que respeto ante la ley, no es más que el ser responsable el yo respecto de sí mismo y para sí mismo. Este sentimiento moral es un modo peculiar en el que el yo se comprende a sí mismo directamente como yo, puro y libre de toda determinación sensorial.

La autoconciencia en el sentido del respeto constituye la *personalitas moralis*. Es importante ver que, en el respeto, como sentimiento, se da, por un lado, el tener un sentimiento por la ley en el sentido del autosometimiento. Este autosometimiento, en conformidad con el contenido de aquello a lo que yo me someto y con aquello *por lo que* tengo el sentimiento de respeto, es a la vez un enaltecerme a mí mismo en tanto que me manifiesto en mi dignidad más auténtica. Kant ve claramente esta curiosa tendencia de doble sentido en la estructura intencional del respeto como un enaltecerse al someterse. Dice en una nota a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en un pasaje donde rechaza que «bajo el nombre de *respeto* busque refugio en un oscuro sentimien-
193 to»: el respeto tiene con la | inclinación y el temor «algo análogo a la vez»[18]. Para comprender esta nota se debe recordar brevemente que ya la filosofía antigua caracterizó el comportamiento práctico, en el más amplio sentido, la ὄρεξις, mediante la δίωσις y la φυγή. Δίωσις significa seguir tras algo persiguiéndolo, una tendencia hacia algo, φυγή significa dar la espalda a algo, huyendo de ello, retrocediendo ante ello, una tendencia a retraerme. Para δίωσις tendencia-hacia, Kant dice inclinación-por; para φυγή, emplea «miedo» como un atemorizarte ante algo que te hace retroceder. Dice que el sentimiento de respeto tiene algo análogo, algo que corresponde, con los dos fenómenos de la inclinación y del miedo, de la tendencia hacia y de la tendencia a alejarte. Habla de analogía porque estas dos modificaciones de la ὄρεξις, del sentimiento, están sensiblemente determinadas, mientras que el respeto es una tendencia-hacia y simultáneamente una tendencia a retraerme de una na-

18. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Werke* 4, ed. de E. Cassirer, pp. 257-258. [Disponemos de diversas traducciones españolas de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, por ejemplo, la de J. Mardomingo es una edición bilingüe (Ariel, Barcelona, 1996, p. 133). (*N. del T.*)]

turaleza puramente espiritual. ¿En qué medida el respeto tiene algo análogo a la inclinación y al miedo? El autosometimiento bajo la ley es en cierto modo un estar en temor de ella, un doblegarse ante ella como ante un mandato. Por otro lado, sin embargo, este subordinarse uno mismo a la ley como φυγή es, al mismo tiempo, una δίωσις, una inclinación-hacia, en el sentido de que, en el respeto ante la ley que la razón se da a sí misma como libre, ésta se enaltece a sí misma, se siente atraída hacia sí. El poner en analogía el respeto con la inclinación y el miedo hace patente que Kant vio con claridad el fenómeno del respeto. En la fenomenología se ha pasado por alto la estructura fundamental del respeto y su importancia para la interpretación kantiana de la moralidad, lo que ha llevado a que sea errada la crítica de Scheler a la ética kantiana en *El formalismo en la Ética y la ética material de los valores.*

Mediante el análisis del respeto, hemos puesto en claro que encontramos aquí un fenómeno que, en opinión de Kant, no es un sentimiento más que aparece junto a otros en la corriente de los
194 estados | en el sujeto empírico; sino que este sentimiento de respeto es el auténtico modo en el que la existencia del hombre se pone de manifiesto, no en el sentido de un puro darse cuenta, o un tomar conocimiento, sino en el sentido de que, en el respeto, *soy* yo mismo, es decir, *actúo*. El respecto ante la ley significa *eo ipso* actuar. Esta forma de conciencia de sí que es el respeto pone ya de manifiesto un modo del tipo de ser de la persona en el sentido propio del término. Aunque Kant no profundiza directamente en esta dirección, sin embargo, en realidad, existe la posibilidad de hacerlo. Para una comprensión de este tema tenemos que tener presente la estructura formal fundamental del sentimiento en general; tener un sentimiento-por, sentirse a sí mismo y este sentirse uno mismo como modo de manifestación de uno mismo. El respeto revela la dignidad ante la cual y para la cual el yo se conoce a sí mismo como responsable. Sólo en la responsabilidad el yo se devela a sí mismo, y, ciertamente, no el yo en un sentido general como conocimiento de un yo en general, sino el yo que en cada caso es mío, el yo en tanto que yo siempre fáctico e individual.

c) La separación ontológica de Kant entre la persona y la cosa. La constitución del ser de la persona como un fin en sí mismo

Aunque Kant no plantea la cuestión en el modo en que lo hacemos nosotros, sin embargo, podemos formular la cuestión así: ¿Cómo ha de ser definido *ontológicamente* el yo [*Selbst*] que se revela *óntica-*

mente de este modo en el sentimiento moral del respeto como siendo un yo [*Ich*]? El respeto es el acceso óntico a uno mismo del yo, en el sentido propio, que existe fácticamente. En esta revelación de sí mismo como un ente fáctico, debe darse la posibilidad de determinar la constitución del ser del ente así manifestado. En otras palabras, ¿cuál es el concepto ontológico de persona moral, *personalitas moralis*, que se revela de este modo en el respeto?

Aunque Kant no plantea explícitamente la cuestión, ofrece, de
195 hecho, su respuesta en su *Metafísica de las Costumbres*. | Metafísica significa ontología. La metafísica de las costumbres significa la ontología de la existencia humana. Que Kant dé la respuesta en la ontología de la existencia humana, o metafísica de las costumbres, muestra que tiene una clara comprensión del sentido metodológico del análisis de la persona y, por consiguiente, también de la cuestión metafísica: ¿Qué es el hombre?

Pongámonos una vez más en claro qué se encuentra en el sentimiento moral: la dignidad del hombre, que le exalta en la medida en que él le sirve. En esta dignidad en unión con el servicio [*Dienst*], el hombre es, a la vez, dueño y siervo de sí mismo. En el respeto, esto es, al actuar moralmente, el hombre se hace a sí mismo, como dice Kant en un lugar[19]. ¿Cuál es el *sentido ontológico de la persona que se pone así de manifiesto en el respeto*? Kant dice: «Ahora mantengo que el hombre y, en general, todo ser racional, existe como un fin en sí mismo, no meramente como un medio que ha de ser usado arbitrariamente por esta o aquella voluntad; sino que en todas sus acciones, tanto si se dirigen a él mismo como a otros seres racionales, debe siempre ser considerado a la vez como un fin»[20]. El hombre existe como un fin en sí mismo; no es nunca un medio, ni siquiera un medio para Dios, sino que también ante Dios, él es su propio fin. A partir de aquí, es decir, a partir de la caracterización ontológica del ente que no es sólo concebido por otros como un fin y tomado como tal, sino que existe objetivamente —efectivamente— como un fin, se pone en claro el auténtico sentido ontológico de la persona moral. La persona moral existe como su propio fin; ella misma *es* un fin.

Sólo así se alcanza el suelo para la distinción *ontológica* entre el *ente que es un yo* y el *ente que no es un yo*, entre el *sujeto* y el *objeto*, entre la *res cogitans* y la *res extensa*. «Los seres cuya existencia depende no de nuestra voluntad sino de la naturaleza [esto es,
196 de la naturaleza en el sentido | de organización física] tienen, sin

19. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 107 [trad. esp., p. 124].
20. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 286 [trad. esp., p. 187].

embargo, si son seres carentes de razón, sólo un valor relativo como medios y son, por tanto, llamados *cosas* [*Sachen*]; en contraste, los entes racionales son llamados *personas* porque su naturaleza [naturaleza aquí es sinónimo de φύσις y equivale a *essentia*] los distingue ya como fines en sí mismos, como algo que no puede ser usado meramente como un medio, y, por consiguiente, en esa medida constriñe el albedrío (y es un objeto de respeto)»[21]. Lo que constituye la naturaleza de la persona, su *essentia*, y constriñe todo albedrío y esto quiere decir que se determina como libertad, es objeto del respeto. A la inversa, lo objetivo en el respeto, lo que se revela en él, pone de manifiesto la personalidad de la persona. El concepto ontológico de persona es, en pocas palabras, este: las personas son «fines objetivos, esto es, cosas [*Dingen*] (*res* en el más amplio sentido] cuya existencia es un fin en sí mismo»[22].

Sólo con esta interpretación de la *personalitas moralis* se pone en claro qué es el hombre, se define su *quidditas*, la índole esencial del hombre, esto es, el concepto riguroso de humanidad. Kant no usa la expresión «humanidad» en el sentido de que por ella entendiera la suma de todos los hombres, sino que humanidad es un concepto ontológico y quiere decir la *constitución ontológica del hombre*. Del mismo modo que la efectividad es la constitución ontológica de lo efectivo, la humanidad es la índole esencial del hombre, y la equidad la esencia de lo justo. Por consiguiente, puede Kant formular el principio fundamental de la moralidad, el imperativo categórico, del siguiente modo: «Actúa de tal modo que no uses a la humanidad, tanto en tu propia persona como en la persona de cualquier otro, nunca únicamente como un medio, sino siempre al mismo tiempo, como un fin»[23]. Este principio señala el auténtico deber ser del hombre. Prescribe lo que el hombre puede ser tal como está definido por la índole esencial de su existencia. El
197 imperativo es categórico, |esto es, no hipotético. No está sometido a un si-entonces. El principio del obrar moral no dice: *si* quieres alcanzar esto o aquello, este fin específico o aquel, *entonces* debes comportarte de este o de aquel modo. No hay aquí ningún *si* ni ninguna hipótesis, porque el sujeto que actúa, que es de lo único que se trata aquí, es por su propia naturaleza un fin, fin por sí mismo, no condicionado o subordinado a otro. Porque no hay hipótesis presentes aquí, porque no hay un *si-entonces*, este imperativo es categórico, libre de todo si. Como agente moral, como fin

21. *Ibid.*, pp. 286-287 [trad. esp., p. 187].
22. *Ibid.*, p. 287 [trad. esp., p. 187].
23. *Ibid.* [trad. esp. p. 189].

existente por sí mismo, el hombre está en el reino de los fines. «Fin» aquí siempre debe entenderse en el sentido objetivo, como fin existente, como persona. El *reino de los fines* es el-ser en convivencia [*Miteinandersein*], el *commercium de las personas* como tal, y, por tanto, el reino de la libertad. Es el reino de las personas que existen juntas y no algo así como un sistema de valores con el que se relacione un yo que actúa y en el que se fundasen, como algo humano, los fines en su interconexión jerarquizada de objetivos respecto de algo. «Reino de los fines» debe tomarse en un sentido óntico. Un fin es una persona existente; el reino de los fines es el ser en convivencia de las personas mismas existentes.

Debemos mantener la separación que Kant establece sobre la base del análisis del yo moral, la *separación* entre *persona* y *cosa* [*Sache*]. Según Kant, ambas, tanto la persona como la cosa, son *res*, cosas [*Dinge*] en el más amplio sentido, cosas que tienen existencia, que existen. Kant usa los términos «Dasein» y «Existieren» en el sentido de subsistencia. Aunque usa la expresión indiferenciada «Dasein», en el sentido de subsistencia, para el tipo de ser de la persona y de las cosas, debemos, sin embargo, tomar nota de que hace una aguda distinción ontológica entre persona y cosa como *dos modos fundamentales de entes*. Por consiguiente, a estos dos modos fundamentales de entes, les corresponden dos ontologías diferentes, es decir, dos clases de metafísica. En la *Fundamentación*
198 *de la metafísica de las costumbres*, | dice Kant: «De esta manera surge la idea de una doble metafísica, una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres»[24], lo que quiere decir: una ontología de la *res extensa* y una ontología de la *res cogitans*. La metafísica de las costumbres, la ontología de la persona en el sentido más estricto, la define Kant así: «debe investigar la idea y los principios de una posible voluntad pura y no las acciones y condiciones de la voluntad humana en general, que, en gran parte, se obtienen de la psicología»[25].

Con esto hemos dado un vistazo, sumario, aunque alcanza lo principal, al modo en que Kant concibe la distinción, de principio ontológica, entre *res cogitans* y *res extensa*, como la distinción entre persona y naturaleza (cosas) y como a los modos de ser distinguidos corresponden diferentes ontologías. Se muestra aquí un nivel totalmente distinto en el planteamiento de la cuestión del que todavía aparecía en Descartes. Pero parece que hemos ganado todavía algo más. ¿No hemos fijado la auténtica distinción entre suje-

24. *Ibid.*, p. 244 [trad. esp., p. 107].
25. *Ibid.*, p. 247 [trad. esp., p. 113].

to y objeto de tal modo que parece no sólo superfluo sino incluso imposible pensar en encontrar a este respecto aún nuevos problemas ontológicos, y menos aun, problemas ontológicos más fundamentales? Mas es con esta última intención con la que discutiremos la tercera tesis. No nos interesan los problemas por los problemas mismos, sino para llegar mediante ellos al conocimiento de lo que cotidianamente se nos da a conocer: el conocimiento de la constitución ontológica del ente que somos nosotros mismos. No ansiamos la crítica a cualquier precio, criticar por criticar, sino que la crítica y los problemas deben surgir de la confrontación con las cosas mismas. Por inequívoca que sea la interpretación kantiana de la distinción entre *res cogitans* y *res extensa*, hay, no obstante, problemas escondidos en ella que debemos sacar a la luz poniendo en cuestión la interpretación kantiana misma. Hemos de tratar de
199 aclarar | qué es problemático en la interpretación kantiana de la personalidad.

§ 14. *Crítica fenomenológica de la solución kantiana y demostración de la necesidad de un planteamiento fundamental de la cuestión*

El problema pendiente es determinar el ser del ente que somos nosotros, los hombres. En especial preguntamos: ¿Definió Kant adecuadamente el ser del hombre mediante su interpretación de la *personalitas transcendentalis*, de la *personalitas psychologica* y de la *personalitas moralis*?

a) Consideración crítica de la interpretación de Kant de la *personalitas moralis*. Las determinaciones ontológicas de la persona moral dejan a un lado la cuestión ontológica fundamental de su modo de ser

Empecemos nuestra consideración crítica refiriéndonos a la interpretación de Kant de la *personalitas moralis*. La persona es una cosa [*Ding*], *res*, algo, que existe como su propio fin. A este ente le pertenece el carácter de fin, o con mayor precisión, el carácter de fin en sí mismo. Su modo de ser es *ser* fin por sí mismo. Es indiscutible que esta determinación, ser fin en sí mismo, pertenece a la constitución ontológica del Dasein humano. ¿Pero se ha esclarecido con esto el modo de ser del Dasein? ¿Se ha intentado mostrar siquiera cómo el modo de ser del Dasein se determina, respecto a su constitución, mediante su carácter de fin? Buscaremos en vano

una aclaración de esta cuestión en Kant e incluso la cuestión misma. Por el contrario, las citas aducidas muestran que Kant habla acerca del existir [*Existieren*] del hombre y acerca de la existencia [*Dasein*] de las cosas como fines; pero los términos «*Existieren*» y
200 «*Dasein*», para él significan solamente subsistencia. | Habla de la misma manera sobre la existencia de la naturaleza, la existencia [*Dasein*] de la cosa. Nunca dice que el concepto de existencia [*Existenz* y *Dasein*] tenga un sentido diferente cuando se aplica al hombre, ni siquiera qué sentido tiene entonces. Kant muestra sólo que la *essentia* del hombre como fin está determinada de otro modo que la *essentia* de las cosas [*Sachen*] y de las cosas naturales [*Naturdinge*]. Pero aunque no hable explícitamente sobre el modo específico del ser de la persona moral, ¿no se refiere *de facto* a ella?

Un ente que existe como su propio fin se tiene a sí en el modo del respeto. Respeto significa responsabilidad hacia uno mismo y esto, a su vez, significa ser libre. Ser libre no es una propiedad del hombre, sino que es sinónimo de obrar moral. Pero obrar es hacer. Por tanto, el modo específico de ser de la persona moral se encontraría en el hacer libre. Kant dice en alguna ocasión: «Intelectual es aquello cuyo concepto es hacer»[1]. Esta breve observación quiere decir que un ente espiritual es aquel que *es* en la manera del hacer. El yo es un «yo hago» y como tal es intelectual. Debe recordarse firmemente este peculiar uso de Kant. El yo como «yo hago» es intelectual, es puramente espiritual. Por tanto, también llama a menudo al yo una inteligencia. Inteligencia significa, de nuevo, no un ente que *tiene* inteligencia, entendimiento y razón, sino lo que existe como inteligencia. Las personas son fines existentes; son inteligencias. El reino de los fines, el ser en convivencia de las personas como libres, es el reino inteligible de la libertad. En otro lugar, Kant dice que la persona moral es la humanidad. El ser humano es totalmente intelectual, es decir, está determinado como inteligencia. Las inteligencias, las personas morales, son sujetos cuyo ser es obrar. Obrar es un existir en el sentido de la subsistencia. Así se caracteriza el ser de las substancias inteligibles en el sentido de personas morales, pero Kant no lo *comprende ontológicamente* ni
201 convierte | en un problema expreso *qué clase de modo de existir, de subsistencia* representa *este obrar*. El yo no es una cosa, sino una persona. A partir de aquí hemos de comprender el punto de partida del planteamiento fichteano de la cuestión. Fichte tiene la tendencia, propia de la filosofía moderna que se acentúa en Kant, de

1. *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft*, ed. de B. Erdmann, Leipzig, 1884, *Reflexion* n.º 968.

concentrar los problemas en torno al yo. Si el yo está determinado por el modo de ser del obrar y, por consiguiente, no es una cosa, entonces el comienzo de la filosofía, que parte del yo, no es un hecho [*Tat-sache*], sino una acción [*Tat-handlung*].

Permanece la cuestión de cómo ha de interpretarse este obrar como modo de ser. Con referencia a Kant, la cuestión se convierte en esta otra: ¿No recae, pese a todo, en concebir este yo activo como un fin que es en el sentido de un ente subsistente entre otros entes subsistentes? *La interpretación del yo como persona moral no nos proporciona ninguna aclaración genuina sobre el modo de ser del yo.* Sin embargo, quizá podemos conseguir esa aclaración sobre el modo de ser del sujeto si preguntamos cómo define Kant el yo del «yo pienso» o, como podemos decir inexactamente, el sujeto teórico, frente al sujeto práctico, la *personalitas transcendentalis*. Con respecto a la *personalitas psychologica*, no hemos de esperar ninguna respuesta de entrada, puesto que Kant denomina al yo-objeto, al yo de la aprehensión, de la autoconciencia empírica, una cosa [*Sache*] y, por tanto le asigna expresamente el modo de ser de la naturaleza, de lo subsistente, aunque es cuestionable si esto es correcto.

b) Consideración crítica de la interpretación de Kant de la *personalitas transcendentalis*. Demostración negativa de Kant de la imposibilidad de una interpretación ontológica del «yo pienso»

¿Determinó Kant el modo de ser del yo en su interpretación del «yo pienso», es decir, del yo transcendental? *Buscaremos en vano una respuesta a esta cuestión también en la interpretación kantiana*
202 *de la personalitas transcendentalis*, | no sólo porque Kant de hecho simplemente no hizo un intento de interpretar el modo de ser del yo como «yo pienso», sino también porque precisamente trató de mostrar de manera explícita *que* el Dasein, esto es, el modo de ser del yo, no puede ser aclarado y *por qué* es ello así. Proporciona la prueba de la imposibilidad de la interpretación del ser del yo como «yo pienso» en la *Crítica de la razón pura*, la dialéctica transcendental, libro 2, capítulo 1. «Paralogismos de la razón pura»[2]. El tratamiento en la primera edición es más completo.

Desde un punto de vista histórico, la doctrina de Kant de los paralogismos de la razón pura es una crítica de la *psychologia rationalis*, la metafísica tradicional del alma como metafísica

2. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 399 ss.

dogmática, que él sustituye de hecho por la metafísica de las costumbres. Es característico de la *psychologia rationalis* el que, con la ayuda de conceptos puramente ontológicos que aplica al yo, en tanto que «yo pienso», trate de lograr algún conocimiento sobre este yo como ente, como alma. En los «Paralogismos de la razón pura», Kant muestra que estos argumentos de la psicología metafísica extraídos a partir de conceptos ontológicos y de su aplicación al «yo pienso» son falaces. Denomina a los conceptos ontológicos fundamentales categorías. Las divide en cuatro clases: las categorías de la cantidad, de la cualidad, de la relación y de la modalidad[3]. Con estas cuatro clases, que cree que son las únicas categorías posibles, Kant pone en relación los conceptos ontológicos fundamentales empleados por la psicología racional para el conocimiento del alma como tal.

Considerada bajo la categoría de la relación, o sea, respecto a la relación de un accidente con una substancia en general, el alma es
203 sustancia; así lo dice la vieja psicología metafísica. | Según la cualidad, el alma es simple; según la cantidad es una, esto es, numéricamente idéntica, una y la misma en diferentes momentos; y de acuerdo con la modalidad, es existente en relación con los posibles objetos en el espacio. De la aplicación de estos cuatro conceptos fundamentales extraídos de las cuatro clases de categorías, sustancia, simplicidad, identidad y existencia, proceden las cuatro determinaciones fundamentales del alma, tal como psicología metafísica las mantiene en las siguientes cuatro inferencias.

Primero, como sustancia, esto es, como algo subsistente, el alma se da al sentido interno. Es, por tanto, lo opuesto a lo que se da al sentido externo, que se determina como materia y cuerpo; dicho de otro modo, el alma, en tanto que sustancia dada al sentido interno, es inmaterial.

Segundo, como sustancia simple, el alma es algo indisoluble. En tanto que simple, no puede ser descompuesta en partes. Por consiguiente, es imperecedera, incorruptible.

Tercero, como una y siempre la misma en varios estados cambiantes en diferentes momentos, el alma es, en este sentido, persona; es decir, es lo que subyace de modo absoluto, lo permanente (personalidad del alma).

Kant resume las tres primeras determinaciones —inmaterialidad, incorruptibilidad y personalidad— como determinaciones de la espiritualidad, en el concepto de espíritu en el sentido que tiene en la psicología metafísica. Este concepto de espiritualidad es fun-

3. *Ibid.*, B 106.

damentalmente distinto del concepto kantiano de espíritu, en tanto que inteligencia, en el sentido de la persona que actúa moralmente como fin.

A partir de la cuarta categoría, la de la modalidad, la persona inmaterial, incorruptible se determina como existiendo en acción recíproca con un cuerpo. Por consiguiente, esta cosa espiritual anima un cuerpo. A semejante fundamento de vida en la materia lo denominamos alma en el sentido estricto. Pero este fundamento de la animalidad, esto es, de lo animado, tal como fue demostrado para la primera categoría, es simple, incorruptible y subsistente por
204 sí, | por tanto, el alma es inmortal. De su espiritualidad se sigue la inmortalidad del alma.

Hemos ya observado que Kant mostró, por vez primera, que en ningún sentido puede algo ser afirmado sobre el yo como sustancia espiritual por medio de una aplicación de las categorías del yo como «yo pienso». ¿Por qué no concluyen estas inferencias? ¿Por qué estas categorías, en tanto que categorías de la naturaleza, de lo subsistente, de las cosas, no son aplicables al yo? ¿Por qué es imposible lograr conocimiento óntico del alma y del yo a partir de estas determinaciones categoriales? Estas inferencias no concluyen porque descansan en un error fundamental. Aplican categorías al yo como «yo pienso», es decir, a la *personalitas transcendentalis*, y derivan de la predicación de tales categorías sobre el yo, proposiciones ónticas respecto del yo como alma. Pero ¿por qué esto no es posible? ¿Qué son las categorías?

El yo es «yo pienso», aquello que, en todo pensar, es co-pensado como el fundamento necesario del «yo uno» unificante. Las categorías son las formas posibles de unión que el pensamiento en tanto que unitivo puede efectuar. Como fundamento de posibilidad del «yo pienso», el yo es, al mismo tiempo, el fundamento y la condición de posibilidad de las formas de unión, o sea, de las categorías. Puesto que estas categorías están condicionadas por el yo, no pueden ser aplicadas a su vez de nuevo al yo para aprehenderlo. Lo absolutamente condicionante, el yo, en tanto que unidad sintética original de la apercepción, no puede ser determinado con la ayuda de lo que es condicionado por él.

Ésta es una razón de la imposibilidad de aplicar las categorías al yo. La otra razón, relacionada con esta, es que el yo no es establecido meramente por la experiencia, sino que está en la base de toda experiencia como algo absolutamente no múltiple que la hace posi-
205 ble. Las categorías fundadas en el yo y en su unidad, | en tanto que formas de unidad para una síntesis, son aplicables sólo donde se da algo unible. Toda unión, esto es, toda determinación judicativa de

algo unible, requiere algo que se dé previamente a la unión, a la síntesis. Pero sólo se nos puede dar algo, o dar previamente, por medio de la afección, o sea, gracias a que nos afecta o nos impresiona algo que es distinto de nuestro propio yo. Para tener algo unible para juzgar, debemos ser determinados por la facultad de la receptividad. Sin embargo, el yo, en tanto que «yo pienso», no es afección, un ser que recibe una impresión, sino pura espontaneidad o, como Kant también dice, función, funcionar, hacer, actuar. Si deseo hacer afirmaciones sobre mi Dasein, algo determinable de mi propio Dasein se me tiene que dar. Pero algo determinable se me da sólo gracias a la receptividad, o sea, gracias a las formas de receptividad, gracias al espacio y al tiempo. Espacio y tiempo son formas de la sensibilidad, de la experiencia sensible. En la medida en que determino mi Dasein y lo uno siguiendo la guía de las categorías, tomo mi yo como un pensar empírico sensible. Por el contrario, el yo de la apercepción es inaccesible para cualquier determinación. Si esto ocurriese, estaría entonces pensando el yo en las categorías de lo subsistente, en tanto que cosa natural. Se produciría entonces una *subreptio apperceptionis substantiae*, una sustitución surreptiva del yo puro por el yo concebido como subsistente. El yo puro nunca se me da como determinable para la determinación, esto es, para aplicarle las categorías. Es por esta razón por lo que es imposible un conocimiento óntico del yo y, por consiguiente, una determinación ontológica de él. La única cosa que puede decirse es que el yo es un «yo actúo». Esto muestra una cierta conexión entre el yo de la percepción transcendental y la *personalitas moralis*. Kant resume este pensamiento como sigue: «El yo pienso expresa el acto de determinar mi existencia [esto es,
206 mi subsistencia]. Por consiguiente, | la existencia está ya dada mediante él. Pero el modo según el cual debo determinarla, es decir, poner en mí la variedad que a ella le pertenece, no se halla todavía determinado a través de ese acto. Para eso [el darme a mí mismo] se requiere una intuición de sí mismo, la cual se basa en una forma dada *a priori*, a saber, el tiempo, que es sensible y pertenece a la receptividad de lo determinable. Como no poseo otra intuición de mí mismo que me suministre lo *determinante,* de lo que sólo tengo conciencia de su espontaneidad, antes del acto de *determinar*, a la manera como el tiempo suministra lo determinable, no puedo determinar mi existencia como existencia de un ser activo por sí mismo, sino me represento solamente la espontaneidad de mi pensar, es decir, del determinar. Mi existencia sigue siendo siempre determinable sólo de modo sensible, esto es, determinable, en cuanto existencia de un fenómeno. Sin embargo, es esa espontaneidad la que hace que me de-

nomine *inteligencia*»[4]. Dicho brevemente, esto significa que no tenemos una auto-*intuición* de nuestro yo, sino que toda intuición, todo darse inmediatamente algo, se mueve dentro de las formas del espacio y del tiempo. Sin embargo, en opinión de Kant, que se adhiere a la tradición, el tiempo es la forma de la sensibilidad. Por tanto, no se da ninguna base posible para la aplicación de las categorías al conocimiento del yo. Kant está totalmente en lo cierto cuando declara que las categorías, como conceptos fundamentales de la naturaleza, son inapropiados para determinar el yo. Pero de esta manera, sólo ha mostrado negativamente que las categorías, que fueron cortadas para encajar en otro ente, en la naturaleza, fallan aquí. No ha mostrado que el «yo actúo» en sí mismo no pueda ser interpretado en el modo en el que se da a sí mismo, en la constitución ontológica que se manifiesta a sí misma. Quizá sea precisamente el tiempo lo *a priori* del yo —el tiempo, sin embargo, en un sentido más original que el que Kant fue capaz de concebir—. Lo asignó a la sensibilidad y, por consiguiente, desde el principio, conforme a la tradición, sólo tuvo en mente el tiempo de la naturaleza.

207 | *No* se sigue de la inadecuación de las categorías de la naturaleza que sea imposible toda interpretación ontológica del yo. Esto se sigue sólo bajo la presunción de que el mismo tipo de conocimiento que es válido para la naturaleza sea tomado como la única base posible para el conocimiento del yo. De la impropiedad de aplicar las categorías al yo puro se sigue la necesidad de *preguntar primero por la posibilidad de una interpretación ontológica adecuada del sujeto, es decir, una interpretación libre de toda la tradición.* Hemos de preguntar esto tanto más cuanto que el propio Kant, en su metafísica de las costumbres, o sea, en su ontología de la persona, en oposición a su teoría sobre los paralogismos de la razón pura, intentó una interpretación ontológica del yo como fin, como inteligencia. No obstante, es verdad que no planteó exactamente la cuestión fundamental sobre el modo de ser de un fin, de una inteligencia. Llevó a cabo una cierta interpretación ontológica del yo práctico; incluso mantuvo que era posible una «metafísica dogmático-práctica», es decir, una metafísica que pudiera determinar ontológicamente el yo humano y su relación con la inmortalidad y con Dios a partir de la auto-conciencia práctica.

De este modo, se devela una *imperfección esencial en el problema del yo en Kant.* Estamos frente a una peculiar discordancia dentro de la doctrina kantiana del yo. Con respecto al yo teórico, su determinación se muestra como imposible. Con respecto al yo práctico, existe el intento de una definición ontológica. Pero no se

4. *Ibid.*, B 158 nota.

da sólo esta discordancia de actitud hacia el yo teórico y práctico. En Kant está presente una peculiar omisión: en tanto en cuanto que no logra determinar originalmente la unidad del yo teórico y el yo práctico. ¿Es esta unidad y totalidad de ambos algo consecutivo o algo originario, anterior a ambos? ¿Se copertenecen originaria-
208 mente uno a otro o se unen sólo posteriormente | de forma externa? ¿Cómo ha de concebirse en general el ser del yo? Pero no sólo está indeterminada la estructura del ser de este yo total de la persona teórico-práctica, está incluso menos determinada aun la relación de la persona teórico-práctica con el yo empírico, el alma, y todavía más la relación del alma con el cuerpo. Ciertamente, el espíritu, el alma y el cuerpo están determinados ontológicamente (o indeterminados) cada uno por sí y de forma diferente en cada caso, pero el todo del ente que somos nosotros mismos, cuerpo, alma y espíritu, el modo de ser de su totalidad originaria, permanece ontológicamente en la oscuridad.

Resumamos provisionalmente *la posición kantiana sobre el problema de la interpretación de la subjetividad.*

Primero. En referencia a la *personalitas moralis*, Kant ofrece de hecho determinaciones ontológicas (que, como veremos más tarde son válidas) sin plantear la cuestión fundamental del modo de ser de la persona moral como fin.

Segundo. En referencia a la *personalitas transcendentalis*, al «yo pienso», Kant muestra negativamente la inaplicabilidad de las categorías de la naturaleza para el conocimiento óntico del yo. Sin embargo, no muestra la imposibilidad de cualquier otra clase de interpretación ontológica del yo.

Tercero. Dada esta posición divergente de Kant respecto de la ontología del yo, no es sorprendente que no tenga por un problema ontológico la conexión ontológica entre la *personalitas moralis* y la *personalitas transcendentalis* ni la conexión entre estas dos en su unidad, por una parte, y la *personalitas psychologica*, por otra, ni tampoco la totalidad originaria de estas tres determinaciones de la persona.

Cuarto. Propone como carácter específico del yo, el libre «yo actúo» del ente que existe como fin, la espontaneidad de la inteligencia. Kant emplea tanto el término «inteligencia» como el de fin. Dice: «existen fines» y «hay inteligencias». La inteligencia no es un
209 modo de comportamiento | ni una propiedad del sujeto, sino el sujeto mismo, que *es* en tanto que inteligencia.

Quinto. Las inteligencias, las personas, se distinguen, en tanto que substancias espirituales, de las cosas naturales que son substancias materiales, cosas.

Nuestra posición sobre la interpretación de Kant de la distinción entre *res cogitans* y *res extensa* podría ser ésta: Kant ve claramente la imposibilidad de concebir el yo como algo subsistente. Incluso proporciona, en referencia a la *personalitas moralis*, determinaciones ontológicas positivas de la yoidad, pero no llega hasta la cuestión fundamental del modo de ser de la persona. Podríamos formular nuestra posición respecto de Kant de este modo, pero, al hacerlo así, nos estaríamos apartando de la comprensión central del problema, porque esta posición no contiene todavía la última palabra crítica.

c) El ser en el sentido del ser producido como horizonte de comprensión de la persona en tanto que substancia espiritual finita

Una cosa sigue siendo extraña. Kant habla tanto de la *existencia de la persona* como de la existencia de una cosa. Dice que la persona existe como fin en sí mismo. Usa existir en el sentido de subsistencia. Incluso cuando trata de la estructura peculiar de la *personalitas moralis*, el ser un fin en sí mismo, asigna a este ente el modo ontológico de la subsistencia. No ocurre esto por casualidad. En el concepto de cosa en sí misma, sea o no cognoscible en su quididad, ya está contenida la ontología tradicional de la subsistencia. Más aun, la interpretación positiva central que Kant ofrece de la yoidad como inteligencia espontánea se mueve totalmente dentro del horizonte de la ontología tradicional antigua y medieval. El análisis del respeto y de la persona moral no pasa de ser un intento, aunque inmensamente importante, de sacudirse inconscientemente el peso de la ontología tradicional.

210 | Pero ¿cómo podemos afirmar que, incluso en la determinación del yo como espontaneidad e inteligencia, sigue todavía ejerciendo su influencia la ontología tradicional de lo subsistente como lo hizo en Descartes, ni siquiera disminuida? Cuando iniciamos nuestra consideración del análisis kantiano del yo, vimos que define el yo como *subjectum*, en el sentido de ὑποκείμενον, lo que subyace a las determinaciones. En conformidad con la antigua concepción del ser, el ente es entendido fundamentalmente como lo subsistente. El ente auténtico, la οὐσία, aquello que es disponible en sí mismo, lo pro-ducido, lo que constantemente se presenta [*Anwesende*] por sí mismo, lo que proyace, ὑποκείμενον, *subjectum*, la substancia. Tanto las cosas corporales como las espirituales son substancias (οὐσία).

Hemos subrayado varias veces también que, para la metafísica antigua y medieval, un ente particular, Dios, se presenta como el prototipo de todo ente. Esto vale todavía para la filosofía moder-

na, desde Descartes hasta Hegel. Aunque Kant mantiene que una prueba teórica de la existencia de Dios es imposible e incluso lo es asimismo todo conocimiento teórico especulativo sobre Dios, sin embargo, para él, Dios, en tanto que *ens realissimum*, sigue siendo el arquetipo ontológico, el prototipo transcendental, o sea, el arquetipo ontológico, en conformidad con el cual se concibe la idea de ente originario y al que se ajustan las determinaciones de todos los entes derivados. Pero Dios es el *ens infinitum*, como vimos en Suárez y en Descartes, mientras que el ser no divino es el *ens finitum*. Dios es la auténtica substancia. La *res cogitans* y la *res extensa* son substancias finitas (*substantiae finitae*). Estas tesis ontológicas fundamentales de Descartes, Kant las presupone sin más. Según Kant, los entes no divinos —las cosas, las cosas corpóreas y las cosas espirituales, personas, inteligencias— son seres finitos. Constituyen la totalidad de lo subsistente. Tenemos ahora que mostrar que, en el fondo, Kant concibe la persona también como algo subsistente, que, en este punto, no supera la ontología de lo subsistente.

211 | Si esto ha de probarse, entonces estamos obligados a mostrar que el horizonte interpretativo antiguo del ente —es decir, el de la perspectiva del producir— también proporciona la pauta para la interpretación de la persona, o sea, la de la substancia espiritual finita. Es preciso observar que las substancias finitas, tanto cosas como personas, no subsisten sin más, sino que mantienen entre sí una acción recíproca, un *commercium*. Esta acción recíproca se funda en la causalidad, que Kant entiende como la facultad de producir efectos. En correspondencia con la distinción ontológica fundamental entre cosas y personas, distingue asimismo una doble causalidad: la causalidad de la naturaleza y la causalidad de la libertad. Los fines, las personas, forman un *commercium* de seres libres. La acción recíproca de las substancias es un problema central de la moderna metafísica desde Descartes. Basta mencionar los nombres de las distintas soluciones al problema de la acción recíproca de las substancias y su relación con Dios: mecanicismo, ocasionalismo, *harmonia praestabilita*. Kant rechaza todas estas soluciones. Es un principio de la metafísica kantiana el que sólo conocemos «toda cosa del mundo como causa en la causa [dicho de otro modo, sólo en su capacidad de causar], o sólo la causalidad del efecto, por tanto, sólo el efecto, y así no la cosa misma y las determinaciones por medio de las cuales produce el efecto» y por las cuales es producido[5]. «Lo sustancial [la substancia] es la cosa en sí misma y

5. I. Kant, *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft*, *Reflexion* n.º 1171.

permanece desconocida»[6]. Sólo los accidentes, los efectos de las cosas unas sobre otras, se manifiestan y son, por consiguiente, perceptibles. Las personas son substancias finitas y, como inteligencias, se caracterizan por la espontaneidad. Surge la cuestión, ¿en qué consiste la finitud de la persona y de la substancia en general? Primeramente en que, de antemano, cada substancia tiene su límite
212 en la siguiente, | por decirlo así, choca contra ella, como contra un ente que siempre se le da previamente a la substancia y se le da de tal manera que ese ente se muestra únicamente en sus efectos. Los efectos, que de este modo se dan a conocer de una substancia a otra, tienen que poder ser acogidos por otra substancia si ésta ha de poder conocer algo del ente que no es ella misma y, al conocerla, comportarse respecto de ella, esto es, tiene que llegar a haber un cierto *commercium* entre las substancias. Para la inteligencia esto significa que, puesto que no es el otro ente, la substancia debe tener la capacidad de ser afectada, como si dijéramos, por ese ente. La substancia finita, por tanto, no puede ser solo espontaneidad, sino que debe ser determinada, en un modo igualmente original, como receptividad, como capacidad de recibir los efectos de otras substancias. Un *commercium* entre las substancias espirituales finitas es posible sólo si esas substancias están determinadas no sólo por la espontaneidad, por una capacidad de operar hacia afuera de sí mismas, sino también por la receptividad. Los efectos de otras substancias los denomina Kant afecciones en tanto en cuanto se relacionan con la receptividad de una substancia. Por consiguiente, se puede también decir que la substancia, entendida como inteligencia, no es sólo función, conocer, sino también afección. Las substancias finitas no aprehenden de otro ente más que lo que éste propone al que aprehende como efecto de sí mismo. Sólo es accesible y aprehensible el lado externo, nunca el interno, si se nos permite usa por una vez la terminología empleada por Kant, aunque puede inducir a error. La finitud de las inteligencias estriba en su necesaria dependencia de la receptividad. Entre ellas, tiene que haber un *influxus realis*, una influencia recíproca mediante la realidad de cada una de ellas, es decir, mediante sus predicados y accidentes. Es imposible un *commercium* directo de las substancias.

213 | ¿Qué fundamento ontológico tiene esta interpretación de la finitud de las substancias espirituales? ¿Por qué no puede la substancia finita aprehender el componente substancial, el auténtico ser, de otra substancia? Kant lo dice inequívocamente en una reflexión: «pero los seres finitos no pueden conocer por sí mismos

6. *Ibid.*, *Reflexion* n.º 704.

otras cosas, porque no las crean»[7]. En sus lecciones sobre metafísica dice: «Ningún ser, excepto el creador, puede captar cognoscitivamente la substancia de otra cosa»[7a]. Si juntamos estas dos proposiciones fundamentales, nos dicen que una auténtica captación cognoscitiva de un ente en su ser es posible sólo al creador de ese ente. Es en el *producir* donde se encuentra la relación primaria y directa con el ser de un ente. Y esto implica que el *ser de un ente* no significa más que su *carácter de ser producido*. El acceso al auténtico ser del ente está cerrado a las substancias finitas porque las inteligencias finitas no producen ni han producido por sí mismas el ente que aprehenden. Aquí ha de comprenderse el ser de un ente como el carácter de ser producido, pues, de otro modo, no podría ser el productor, el creador, el único capaz de aprehender la substancia, esto es, aquello que constituye el ser del ente. Solamente el creador es capaz de un conocimiento auténtico del ser; nosotros, seres finitos, no conocemos más que lo que nosotros mismos hacemos y en la medida en que lo hacemos. Pero nosotros mismos, en tanto que seres que no se producen totalmente a sí mismos a partir de sí mismos, somos producidos y, por consiguiente, como dice Kant, sólo somos creadores en parte[8]. La incognoscibilidad del ser de las substancias, de las cosas subsistentes en su propio ser se funda en que son producidas. El ser de las cosas finitas, sean cosas o personas, es concebido, desde el principio, en tanto que carácter de ser producido en el horizonte del producir. Se lo concibe, pues, en una dirección de explicación que, sin coincidir enteramente con
214 la elaborada por la ontología antigua, | sin embargo, forma parte de ella y de ella proviene.

Tratemos de aclarar el punto de que, en última instancia, el fundamento de la interpretación kantiana de la persona moral se encuentra también en la ontología antiguo-medieval. Para comprenderlo es necesario considerar que la determinación general de la *persona* es ser *substancia finita* y determinar qué significa finitud. La finitud es la *necesaria dependencia de la receptividad*, esto es, *la imposibilidad de ser uno mismo el creador y el productor de otro ente*. Sólo el creador de un ente conoce este ente en su auténtico ser. El ser de las cosas es entendido como el carácter de ser producido. Esto subyace en Kant como evidente de suyo y no recibe expresión explícita. La interpretación kantiana de las substancias finitas y de su conexión se remonta también al horizonte ontológi-

7. *Ibid., Reflexion* n.º 929.
7a. I. Kant, *Vorlesungen über die Metaphysik*, ed. de Pölitz, Erfurt, 1821, p. 97.
8. I. Kant, *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft*, *Reflexion* n.º 1117.

co que encontrábamos en la interpretación de la οὐσία y de todas las otras determinaciones que se dieron de la esencia de los entes. Claro está que, en este caso, la producción adquiere un sentido diferente, que se relaciona con la función mencionada.

Anteriormente dijimos que la producción de algo implica un peculiar carácter de liberación y de dejar libre gracias al cual lo producido es comprendido de antemano como lo puesto por sí mismo, independiente y subsistente por sí. Es aprehendido así en el producir mismo, no sólo después del producir, sino ya en la conciencia del proyecto. En la función del producir que ahora tratamos, su función para la interpretación de la posibilidad de conocer el ser de un ente, se pone en cuestión otro momento estructural del producir que también hemos tocado ya. Todo producir se lleva a cabo de acuerdo con una imagen arquetípica, un modelo. El imaginarse previamente un modelo forma parte del producir. Vi-
215 mos antes que el concepto de εἶδος surge | también a partir del horizonte de la producción. En el imaginar previamente y en el proyectar el modelo [*Vor-bild*] se capta ya directamente lo que es propiamente lo que ha de producirse. Lo que es pensado primero como modelo y arquetipo de la copia [*Nachbild*] que ha de producirse es captada directamente en el imaginar. En el εἶδος está ya anticipado lo que constituye el ser del ente. En el εἶδος está ya anticipado y delimitado, qué aspecto tendrá la cosa o, como también decimos, cómo se hace, si es que ha de hacerse. La anticipación del modelo previo propia del producir es el auténtico conocimiento de lo que es producido. Por esta razón el productor de algo, su creador, es el único que capta cognoscitivamente el ente en aquello que es. Dado que el creador y productor imagina el modelo de antemano, es quien realmente conoce. En tanto que productor de sí mismo (increado) es, al mismo tiempo, el auténtico ente.

Por razón de esta conexión, el concepto de οὐσία tiene ya un doble significado en la ontología griega. Por un lado, οὐσία significa lo subsistente producido o también su subsistencia. Pero, al mismo tiempo, οὐσία también significa lo mismo que εἶδος, en el sentido del modelo prototípico que es meramente pensado, imaginado; dicho de otro modo, lo que el ente es ya propiamente en tanto que producido, su aspecto, lo que lo define, el modo en el que aparecerá, cómo se hace, en tanto que producto.

A Dios se le piensa como un escultor y, a decir verdad, como el escultor originario de todas las cosas que no necesita que le sea dado nada de antemano y, por tanto, tampoco está determinado por la receptividad, sino que, al contrario, propone, en virtud de su absoluta espontaneidad, en su calidad de *actus purus*, todo lo que

es, y no sólo lo que es, sino incluso lo posible. La finitud de las cosas y personas se funda en su carácter de ser producidas en general. El *ens finitum* es finito porque es *ens creatum*. Pero esto implica que el *esse*, el *ens*, el carácter de ente [*Seiendsein*] quiere decir carácter de ser producido. Por consiguiente, la cuestión ontológica del fundamento de la finitud de las personas, o sea, de los sujetos
216 | nos conduce a reconocer su ser (existencia) también como carácter de ser producido y a ver que, en lo que respecta a su *orientación ontológica fundamental*, Kant se mueve todavía *en los cauces de la ontología antiguo-medieval*, y que sólo a partir de aquí se vuelve inteligible el planteamiento de la *Crítica de la razón pura*[9].

A partir de lo que se ha dicho, se sigue algo esencial para nuestra cuestión fundamental acerca de la determinación de la constitución ontológica del sujeto (de la persona) en Kant. En tanto que persona, el sujeto es un *subjectum* destacado en la medida en que le pertenece el *conocimiento* de sus predicados, por tanto, el conocimiento de sí mismo. Por consiguiente, la subjetividad del sujeto es sinónimo de autoconciencia. Esta última constituye la efectividad, el ser de este ente. De aquí viene que, en una comprensión radical del pensamiento de Kant o de Descartes, el idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel) viese la auténtica efectividad del sujeto en la autoconciencia. A partir de aquí, siguiendo el inicio cartesiano, se desarrolló toda la problemática de la filosofía. Hegel dice: «El punto más importante para la naturaleza del espíritu es la relación no sólo de lo que él es *en sí* con lo que él es *efectivamente*,
217 sino también de lo que él *conoce de sí mismo*; | este conocimiento de sí, por ser esencialmente conciencia, es la determinación fundamental de su *efectividad*»[10]. Ésta es la razón por la cual el idealismo alemán se esforzó, como si dijéramos, en ir más allá del modo de

9. Heimsoeth ha reunido en un valioso artículo los materiales que iluminan este fundamento ontológico de la filosofía kantiana: «Metaphysische Motive in der Ausbildung des Kantischen Idealismus» (cf. *Kant-Studien* XXIX, 1924, pp. 121 ss.). No obstante, en Heimsoeth falta totalmente un planteamiento ontológico fundamental y la consiguiente interpretación de estos materiales. Pero en todo caso, comparado con las interpretaciones de Kant inciertas y, en lo fundamental totalmente inventadas del neokantismo del siglo precedente, es un paso adelante en el camino de una interpretación adecuada de Kant. La escuela hegeliana vio, a mediados del siglo XIX, antes de la irrupción del neokantismo, esta conexión todavía de un modo más claro (sobre todo J. Erdmann). En nuestros días, Hans Pichler fue el primero en volver a señalar el fundamento ontológico de la filosofía kantiana en su obra *Ueber Christian Wolffs Ontologie* (1910), especialmente en su última sección: «Ontología y lógica transcendental» (pp. 73 ss.).

10. G. W. F. Hegel, *Vorrede zur zweiten Ausgabe der «Logik»* I, ed. de F. Meiner, p. 16. [Trad. esp. Prólogo a la segunda edición de la *Ciencia de la lógica*, trad. de A. y R. Mondolfo, Solar-Hachette, Buenos Aires, [2]1968, p. 36. (*N. del T.*)]

ser del sujeto y del espíritu por medio de esta peculiar dialéctica de la conciencia de sí mismo. Pero en esta interpretación del sujeto partiendo de la autoconciencia, que fue prefigurada en Descartes y por primera vez pensada rigurosamente en Kant, la determinación primaria del sujeto en el sentido de ὑποκείμενον, lo que proyace, desaparece, o, dicho de otro modo, esta determinación es dialécticamente subsumida [*aufgehoben*] en la conciencia de sí mismo, en el autoconcebirse. En Kant no fue ya un problema específicamente ontológico, sino que se contaba entre las cosas dadas por evidentes. En Hegel esta determinación se encuentra subsumida en la interpretación del sujeto como conciencia de sí, como autoconcepción, como concepto [*Begriff*]. Para él, la esencia de la sustancia estriba en ser el concepto de sí mismo. La posibilidad de una interpretación ontológica fundamental de los entes que somos nosotros mismos se impidió incluso más que antes por este desarrollo de la interpretación de la subjetividad por medio de la auto-conciencia. Por inadecuada que pueda ser la determinación de nuestro Dasein, según la cual somos, también nosotros, en cierto modo subsistentes, pues ni nos producimos ni nos hemos producido, sin embargo, en ese momento del concepto del sujeto entendido enteramente como ὑποκείμενον y como conciencia de sí, se encuentra un problema de tipo fundamental. Puede ser que la cuestión sobre el sujeto, en tanto que ὑποκείμενον, se plantee falsamente en estos términos, pero debe reconocerse asimismo que el ser del sujeto no consiste sólo en conocimiento de sí mismo —por no mencionar que el modo de ser de este conocimiento de sí queda indeterminado—, sino que el ser del Dasein es al mismo tiempo determinado por su ser en algún sentido —empleando la expresión con la cautela necesaria—
218 subsistente y de hecho de tal modo que no es traído a la |
existencia por sus propias fuerzas. Aunque Kant avanzó más que otros antes de él en la estructura ontológica de la personalidad, sin embargo, no pudo, como ahora hemos visto en todas las diferentes direcciones del problema, alcanzar el punto en que se plantea explícitamente la cuestión por el modo de ser de la persona. No es sólo que el modo de ser del ente total —la unidad de la *personalitas psychologica*, *transcendentalis* y *moralis*, en tanto que unidad del hombre que existe fácticamente, sigue indeterminada, sino que tampoco se plantea la cuestión del ser del Dasein como tal—. Se sigue con la caracterización indiferenciada del sujeto como algo subsistente. En efecto, la determinación del sujeto como conciencia de sí nada dice sobre el modo del ser del yo. Incluso la dialéctica más radical de la conciencia de sí, tal como se elabora en diferente formas en Fichte, Schelling y Hegel,

es incapaz de solucionar el problema de la existencia del Dasein por la simple razón de que la cuestión no es ni siquiera planteada. Mas, si contemplamos la energía de pensamiento e interpretación que Kant empleó precisamente en la elucidación de la subjetividad, pese a que no avanzó en la constitución específica del ser del Dasein, como hemos señalado desde el principio, entonces salta a la vista que la interpretación del ente que somos nosotros mismos es cualquier cosa menos evidente de suyo y con frecuencia corre el peligro de ser situada en un horizonte errado. Por consiguiente, es preciso una reflexión explícita sobre el modo en el que el Dasein puede ser determinado de un modo ontológicamente adecuado.

El problema que se nos plantea es qué tareas positivas surgen de esta situación problemática, en la que el sujeto es determinado primariamente por medio de la subjetividad, del conocimiento de sí mismo, de tal modo que la cuestión de la constitución de su ser se deja, en lo fundamental, a un lado.

219 |§ 15. *El problema fundamental de la multiplicidad de modos de ser y de la unidad del concepto de ser en general*

Desde Descartes se subraya con fuerza la distinción entre *res cogitans* y *res extensa* y se convierte en el hilo conductor de toda la problemática filosófica. Pero no se consigue poner de manifiesto expresamente, en su diversidad, los distintos modos de ser de los entes así denominados, y, aun menos, se consigue subordinar esta diversidad del ser, en tanto que *multiplicidad de modos de ser*, a *una idea originaria de ser en general*. No se consigue, o dicho con mayor exactitud, ni siquiera se emprendió el intento. En vez de ello, se comprendieron de forma unitaria la *res cogitans* y la *res extensa*, siguiendo la pauta de un *concepto de término medio de ser* entendido como carácter de *ser-producido*. Sabemos, sin embargo, que esta interpretación del ser fue desarrollada con la vista puesta en lo subsistente, esto es, en *el ente que no es el Dasein*. Por ello, la cuestión se hace cada vez más perentoria: ¿Cómo determinar el ser del ente que somos nosotros mismos y cómo separarlo de todo ser del ente que no es a la manera del Dasein, comprendiéndolo, no obstante, a la vez, a partir de la unidad de un concepto originario de ser? Terminológicamente designábamos el ser del Dasein mediante la existencia. *¿Qué significa existencia?* ¿Cuáles son los *momentos esenciales* del existir?

a) Primera ojeada inicial a la constitución de la existencia del Dasein. Comenzar con la relación sujeto-objeto (*res cogitans - res extensa*) es tergiversar la constitución existenciaria del ser que comprende el ser en el ente

Al tratar de esclarecer la existencia del Dasein, nos embarcamos en una doble tarea: no sólo la tarea de distinguir ontológicamente un ente de una peculiar clase de otro ente, sino, a la par, la tarea de
220 mostrar el ser *del* ente a cuyo ser (existencia) | pertenece la *comprensión del ser* y *a cuya interpretación conduce toda la problemática ontológica en general*. Claro está que no podemos pensar que la esencia de la existencia pueda ser encerrada y completamente interpretada en una proposición. Nos ocupamos ahora sólo de caracterizar la *dirección del planteamiento del problema* y de *dar una primera ojeada inicial a la constitución de la existencia del Dasein*. Esto lo llevamos a cabo con la intención de hacer más claro hasta qué punto la posibilidad de la ontología en general depende de cómo y de en qué medida se ponga de manifiesto la constitución ontológica del Dasein. Con esto decimos de nuevo que, sin duda ninguna, en el énfasis puesto en el sujeto, que es habitual en la filosofía desde Descartes, se encuentra un impulso genuino del preguntar filosófico, que sólo agudiza lo que la Antigüedad ya había buscado; pero que, por otro lado, es igualmente necesario no comenzar sin más sólo a partir del sujeto, sino preguntar también si y cómo el *ser* del sujeto tiene que determinarse como punto de partida de la problemática filosófica; y, naturalmente, de un modo tal que la orientación hacia él *no sea unilateralmente subjetivista*. Quizá la filosofía deba partir del «sujeto» y retrotraerse al «sujeto» en sus últimas cuestiones, pero, sin embargo, no puede plantear sus cuestiones de una manera unilateralmente subjetivista.

La caracterización del análisis kantiano de la personalidad y su exposición crítica tendrían que haber puesto en claro que de ninguna manera es evidente de suyo cómo alcanzar la constitución del ser del sujeto ni siquiera cómo preguntar por ella de manera correcta. Desde una perspectiva óntica, estamos en la mayor proximidad al ente que somos nosotros mismos y que denominamos Dasein; pues somos ese ente mismo. Sin embargo, lo que es ónticamente lo más próximo a nosotros es lo más alejado de nosotros ontológicamente. Descartes titula la segunda de sus meditaciones de metafísica: «De natura mentis humanae: quod ipsa sit *notior* quam corpus» («Sobre la índole esencial del espíritu humano que es más cognoscible que la carne [*Leib*] y que el cuerpo [*Körper*]». A pesar, o precisamente a

221 causa de esta supuesta superior | cognoscibilidad del sujeto, *su modo de ser es confundido y pasado por alto,* no sólo en Descartes sino en toda su posteridad, de tal forma que ninguna dialéctica del espíritu puede superar el efecto de esta negligencia. Sin duda, mediante la tajante división entre la *res cogitans* y la *res extensa* parece garantizado que se alcanzará la naturaleza peculiar del sujeto. Pero sabemos, por nuestras reflexiones anteriores con ocasión de la discusión de la primera tesis, que los comportamientos del Dasein tienen un *carácter intencional* y que, en virtud de esta intencionalidad, el sujeto está ya en relación con las cosas que no son él mismo.

Si aplicamos esto a la formulación kantiana del concepto de sujeto, quiere decir que el yo es un *subjectum* que conoce sus predicados, que son representaciones, *cogitationes*, en el más amplio sentido, que están, como tales, intencionalmente dirigidas hacia algo. Esto implica que, en la posesión cognoscitiva de sus predicados en tanto que comportamientos intencionales, el yo ya se comporta respecto del ente hacia el que se dirigen los comportamientos. En la medida en que el ente hacia el que se dirigen los comportamientos es designado siempre, en un cierto modo, como objeto, puede decirse formalmente que al sujeto siempre pertenece un objeto, que uno no puede ser pensado sin el otro.

Parece, pues, que, con esta determinación, la formulación unilateralmente subjetivista del concepto de sujeto ha sido ya superada. Natorp dice: «Por consiguiente, habría en total tres momentos que están íntimamente unidos en la expresión "conciencia" [*Bewußtsein*] [esto, *res cogitans*], pero que podrían separarse por abstracción: 1.º) el algo de lo que se es consciente; 2.º) aquello que es consciente de este algo o tiene conciencia de él; 3.º) la relación entre los dos, alguien es consciente de algo. Sólo por brevedad, llamo al primero [aquello de lo que hay conciencia] el *contenido*; al segundo, el *yo* y al tercero el carácter de ser-consciente [*Bewußtheit*]»[1]. Me-
222 diante este último término | «el carácter de ser-consciente», Natorp parece querer decir lo mismo que lo que la fenomenología denomina intencionalidad. Formalmente esto es, sin duda, correcto. Pero un examen más minucioso podría mostrar que, para Natorp, este carácter de ser-consciente es, como él dice, «algo último irreductible»[2] y, por consiguiente, no puede sufrir ninguna modificación. Según Natorp, no hay modos diferentes del carácter de ser-consciente de algo, sino que toda distinción de la conciencia es una

1. P. Natorp, *Allgemeinen Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen, 1912, p. 24.
2. *Ibid.*, p. 27.

distinción de aquello de lo que se es consciente, del contenido. Según su concepto, la *res cogitans* es un yo que se relaciona, mediante el carácter de ser consciente, con un contenido del que se es consciente. Pertenece al yo la relación con el objeto, y, a la inversa, pertenece al objeto la relación con el sujeto. La relación es una correlación.

La relación sujeto-objeto es concebida acaso incluso de un modo más formal por Rickert. Dice: «Los conceptos de sujeto y objeto se requieren entre sí como lo hacen otros conceptos como, por ejemplo, el de forma y contenido o el de identidad y alteridad»[3]. Pero, tenemos que preguntar aquí por qué los conceptos de sujeto y objeto «se requieren» entre sí. Evidentemente, es sólo porque lo que significan así lo exige. Pero ¿requiere un objeto a un sujeto? Evidentemente. Pues algo que está opuesto a [*Entgegenstehendes*], está siempre opuesto *a* un percipiente. Sin duda. Sin embargo, ¿es todo ente necesariamente un objeto? ¿Deben los procesos naturales ser objetos para un sujeto a fin de ser lo que son? Evidentemente, no. El ente es tomado, desde el comienzo, como un objeto. Después, a partir de ahí, cabe deducir que pertenece a un sujeto puesto que, con la caracterización del ente como objeto, ya se ha puesto tácitamente al sujeto. Sin embargo, mediante esta caracterización del ente como objeto y del ente como algo que está frente a [*Gegen*stand], ya no tengo como problema el ente en sí mismo respecto del peculiar modo de ser que le pertenece, sino, en vez de ello, el ente como *lo que se opone, lo que está frente a*. En
223 esta interpretación | que pretende ser puramente kantiana, ser significa lo mismo que el carácter de ser-objeto [*Gegenständlichkeit*].

Es claro, por tanto, que cuando se contrapone un objeto al sujeto, la cuestión todavía no alcanza la dimensión en la que se pregunta por el modo específico del ser del ente que se ha convertido en objeto en su relación con el modo de ser de un sujeto. A la inversa, a un sujeto, entendido como aprehensivo, le pertenece algo aprehendido. Pero ¿*debe* el sujeto aprehender necesariamente? ¿Depende la posibilidad de ser de un sujeto de que algo le sea dado como objeto para su aprehender? En absoluto. En todo caso, la cuestión no puede zanjarse sin más. Parece a simple vista como si, al comenzar con la relación sujeto-objeto, se hubiese logrado un punto de partida más apropiado para plantear la cuestión y un modo más libre de prejuicios de captar el problema que comenzando unilateralmente a partir del sujeto. Sin embargo, mirándolo más cuidadosamente, el comenzar con la relación suje-

3. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 3.ª ed., p. 3.

to-objeto obstruye el acceso a la auténtica cuestión ontológica tanto del modo de ser del sujeto como del modo de ser del ente que puede posiblemente, pero no necesariamente, llegar a ser un objeto.

Pero incluso si damos por supuesto la legitimidad de comenzar no con un sujeto aislado, sino con la relación sujeto-objeto, hemos de preguntar por qué un sujeto «requiere» un objeto y viceversa. Pues algo subsistente no se vuelve por sí mismo objeto para requerir después un sujeto; por el contrario, se convierte en un objeto sólo en la objetivación *mediante* un sujeto. El ente es sin sujeto, pero hay objetos sólo para un sujeto que objetiviza. Por consiguiente, la existencia de la relación sujeto-objeto, ¿depende del modo de existencia del sujeto? Pero, ¿por qué? ¿Se pone ya, con la existencia del Dasein, en cada caso, una relación semejante? El sujeto podría, sin duda, rehusar la relación con los objetos. O ¿no puede? Si no, entonces no estriba en el objeto el que exista una relación del sujeto con él, sino, que el *relacionarse pertenece a la constitución*
224 *del ser del sujeto* | mismo. El relacionarse está implícito en el concepto del sujeto. En sí mismo el sujeto es un ente que se relaciona. Es, pues, necesario, plantear la cuestión sobre el ser del sujeto de tal modo que la determinación esencial de relacionarse, *la intencionalidad,* sea co-pensada en el concepto del sujeto, o sea, que la relación con un objeto no sea algo que se une ocasionalmente al sujeto en virtud de la subsistencia fortuita de un objeto. La intencionalidad pertenece a la existencia del Dasein. Con la existencia del Dasein, se devela de algún modo para este, en cada caso, un ente y una relación con el ente, sin que expresamente se objetivice. Existir significa, entonces, entre otras cosas, *ser comportándose con el ente.* Pertenece a la índole esencial del Dasein existir en un modo tal que está siempre con otro ente.

b) El co-develamiento del yo que se da en el dirigirse al ente comprendiendo su ser. El reflejo en las cosas de las que nos ocupamos como comprensión cotidiana y fáctica de uno mismo

Pero ¿qué hemos ganado con esto para la aclaración de la existencia de Dasein? Ya estuvimos antes en este lugar con ocasión de la discusión de la primera tesis cuando pusimos de manifiesto la intencionalidad en el fenómeno de la percepción. Caracterizábamos entonces la intencionalidad como determinada mediante la *intentio* y el *intentum* y asimismo mediante el hecho de que a todo comportamiento intencional pertenece una comprensión del ser

del ente con el cual este comportamiento se relaciona. Pero con ello dejábamos abierta la cuestión de *cómo* la comprensión del ser «pertenece» al comportamiento intencional. No profundizábamos más sobre ello en la primera caracterización de la intencionalidad, se dijo solamente que era misteriosa.

Ahora, sin embargo, en el contexto de la cuestión de la interpretación del ser del sujeto, la pregunta se impone por sí misma: ¿Cómo se determina el *yo* a sí mismo mediante la intencio-
225 nalidad de cada comportamiento? | En las anteriores determinaciones de la intencionalidad, dejábamos el yo a un lado. Si la intencionalidad quiere decir *dirigirse a*, entonces es obviamente el yo el que se dirige. Pero, entonces ¿qué es este yo? ¿Es un punto o un centro o, como también se dice en fenomenología, un polo del que irradian los actos del yo? La cuestión decisiva surge de nuevo una vez más: *¿Qué modo de ser «tiene» este yo-polo?* ¿Podemos preguntarnos por un yo-polo? ¿Podemos inferir a partir del concepto formal de intencionalidad, de dirigirse a algo, un yo como portador de este acto? O ¿no debemos preguntarnos fenomenológicamente de qué modo su yo se da al Dasein mismo? *¿De qué modo el Dasein mismo, al existir,* se pertenece, es decir, es propio en el estricto sentido de la palabra? El yo, que es el Dasein, está ahí, a la vez, de algún modo, en todos los comportamientos intencionales. A la intencionalidad pertenece, no sólo un «dirigirse a» y no sólo un comprender el ser del ente hacia el cual se dirige, sino también, un *co-develamiento del yo* que se comporta. El «dirigirse a» intencional no es simplemente un acto a modo de rayo que surja de un yo a modo de centro, que tendría que ser relacionado con el yo sólo después, en un segundo acto en que este yo se volviese hacia el primero (el primer «dirigirse a»). Por el contrario, el co-descubrimiento del yo pertenece a la intencionalidad. Pero la cuestión sigue estando ahí: *¿De qué modo se da el yo?* No, como podríamos quizá pensar, basándonos en Kant, en el modo en el que el «yo pienso» acompaña todas las representaciones y va junto a los actos dirigidos a los entes subsistentes; por tanto, no a la manera de un acto reflexivo que se dirigiese al primer acto. Formalmente, es inatacable hablar del yo como conciencia *de* algo que es al mismo tiempo conciencia *de sí*, y la descripción de la *res cogitans* como *cogito me cogitare*, como conciencia de sí, es correcta. Pero estas determinaciones formales, que proporcionan el marco para la dialéctica idealista de la conciencia, están, sin embargo, muy lejos de
226 una interpretación | de los estados de cosas fenoménicos del Dasein, o sea, de *cómo* este ente se muestra a sí mismo en su existencia fáctica, si no se practica violencia sobre el Dasein mediante

nociones preconcebidas del yo y del sujeto extraídas de la teoría del conocimiento.

Ante todo, tenemos que ver claramente que el Dasein, al existir, está presente a sí mismo, incluso cuando el yo no se dirige hacia sí mismo expresamente en la manera de su peculiar volverse y retrotraerse que en la fenomenología es denominado percepción interna por oposición a la externa. El yo está presente al Dasein sin reflexión y sin percepción interna, *antes* de toda reflexión. La reflexión, en el sentido de un volver atrás, es sólo uno de los modo de *aprehensión* de sí, pero no el modo primario de descubrirse a sí mismo. El modo en el cual el yo se devela a sí mismo en el Dasein fáctico puede, sin embargo, ser llamado adecuadamente reflexión, aunque entonces no debemos entender esta expresión como habitualmente se la entiende, como significando la fascinación del yo que se repliega sobre sí mismo, sino como significando un contexto tal como el que se manifiesta en la acepción óptica de «reflexión». En este caso reflejar significa refractar sobre alguna cosa, reverberar en ella, es decir, mostrarse reflejándose en alguna cosa. En Hegel, que vio en filosofía mucho más de lo que nunca se había sido visto antes, y pudo verlo porque tuvo un poder fuera de lo común sobre el lenguaje y sacó las cosas escondidas de sus escondrijos, este significado óptico del término «reflexión» resuena, aunque en un contexto diferente y con una intención diferente. Decimos que el Dasein no necesita retrotraerse hacia sí mismo como si, por decirlo así, estuviera dándose la espalda, al mantenerse primeramente como fascinado delante de las cosas. Al contrario, el Dasein no se encuentra más que en las cosas mismas y, a decir verdad, en aquellas que cotidianamente le rodean. *Se encuentra* primaria y constantemente *en las cosas*, porque tendiendo a ellas o repelido por ellas, siempre descansa en ellas de alguna manera. Cada uno de nosotros es aquello que persigue y aquello por lo que se preocupa.
227 | En cada momento, nos comprendemos a nosotros mismos y a nuestra existencia a partir de lo que perseguimos y de lo que nos ocupamos. Nos comprendemos a nosotros mismos partiendo de ahí porque el Dasein se encuentra primariamente en las cosas. El Dasein no necesita de una especial clase de observación ni de un espionaje del yo para tenerse a sí mismo, sino que, al darse de forma inmediata y apasionada al mundo mismo, el propio yo del Dasein se refleja en las cosas. Esto no es misticismo ni presupone adscribir alma a las cosas. Es sólo una referencia a un elemental hecho fenomenológico respecto del Dasein, que debe tenerse en cuenta antes de hablar, no importa lo agudamente que se haga, sobre la relación sujeto-objeto. Frente a un hablar de ese tipo,

hemos de tener la libertad de adaptar nuestros conceptos a ese hecho y no, al contrario, cegarnos a los fenómenos por una red de conceptos. Sin duda, es un hecho extraño que nos encontremos a nosotros mismos, primaria y diariamente, la mayor parte de las veces, por medio de las cosas y que nos descubramos en nuestro yo de este modo. El sentido común se revelará contra este hecho. Tan ciega como precipitadamente dirá: Esto, simplemente, no es verdad y no puede ser verdad; esto puede ser demostrado claramente. Tomemos un ejemplo nada artificioso: el obrero manual en su taller, pendiente de sus herramientas, de sus materiales, de la obra que ha de ser producida, en una palabra de aquello de lo que se ocupa. Aquí es bastante claro, que el zapatero no es el zapato, no es el martillo, ni la piel ni el hilo, ni la cuchilla, ni los clavos. ¿Cómo podría encontrarse él a sí mismo en y entre estas cosas? ¿Cómo podría comprenderse *a sí mismo* partiendo de ellas? Claro está que el zapatero no es el zapato y, sin embargo, *se* comprende, *a sí mismo*, a su yo, a partir de sus cosas. Surge la cuestión: ¿cómo debemos concebir fenomenológicamente este yo, que es entendido de un modo tan natural y cotidiano?

¿Cómo se presenta la comprensión de sí en la que se mueve el Dasein fáctico? Cuando decimos que el Dasein fáctico se comprende a sí mismo, comprende su propio yo, a partir de las cosas
228 de las que se ocupa cotidianamente, | no debemos presuponer algún concepto ficticio de alma, de persona o de yo, sino que tenemos que ver en qué comprensión de sí mismo se mueve el Dasein fáctico en su cotidianidad. Hay que fijar ante todo en qué sentido se experimenta y se comprende el yo. En principio y la mayoría de las veces, nos tomamos a nosotros mismos tal como la vida cotidiana sugiere; no sutilizamos ni diseccionamos nuestra vida anímica. Nos comprendemos de un modo cotidiano o, como podemos formularlo terminológicamente, *no propiamente* en el estricto sentido de la palabra, no de continuo a partir de las posibilidades más extremas y más propias de nuestra propia existencia, sino *impropiamente*, es verdad que a nosotros mismos, pero de un modo tal que *no nos pertenecemos*, sino que, en la cotidianidad del existir, nos hemos perdido a nosotros mismos en las cosas y en los hombres. «No propiamente» significa: no como en el fondo *podemos* ser nuestros. Sin embargo, «estar perdidos» no tiene una connotación negativa, peyorativa, sino significa algo positivo: que pertenece al Dasein mismo. La comprensión de sí mismo de término medio que tiene el Dasein toma al yo como impropio. Esta comprensión de sí impropia que posee el Dasein no significa en absoluto un comprenderse a sí mismo inauténtico. Por el contrario, este tenerse cotidiano dentro de nuestro fácti-

co, existente, apasionado andar con las cosas puede muy bien ser auténtico, mientras todo extravagante ahondar en el alma puede ser inauténtico en el grado más alto o incluso patológicamente excéntrico. La comprensión de sí impropia que posee el Dasein a partir de las cosas no es ni inauténtica ni ilusoria, como si lo que se entendiera mediante ella no fuera el yo sino algo diferente que aparentemente apareciera como un yo. La comprensión de sí impropia experimenta el propio Dasein como tal, precisamente en su peculiar «efectividad», si pudiéramos decirlo así, y en un modo genuino. Esta comprensión auténtica, efectiva, aunque impropia, del yo se efectúa de tal modo que el yo de nuestra existencia diaria se refleja a sí mismo en aquello a lo que se da.

229 | *c*) Interpretación más radical de la intencionalidad a fin de aclarar la comprensión cotidiana de uno mismo. El ser-en-el-mundo como fundamento de la intencionalidad

Pero no cabe desatender la cuestión de *cómo podemos hacer filosóficamente concebible este misterioso reflejo de uno mismo en las cosas*. Algo es seguro: Podemos lograr éxito en encontrar esta interpretación sólo si mantenemos el fenómeno y no lo hacemos desaparecer, mediante explicaciones prematuras, tan pronto como parezca por primera vez que no podemos arreglarnos con un fenómeno efectivo y que debemos buscar una escapatoria.

El yo, que se refleja en las cosas no es «en» las cosas, en el sentido de que fuese algo subsistente entre las cosas como una parte ingrediente de ellas o como un apéndice de ellas o como un recubrimiento depositado en ellas. Si hemos de encontrar al yo como viniendo a nosotros desde las cosas, entonces el Dasein debe en algún modo estar con ellas. El modo de ser del Dasein, su existencia, debe hacer comprensible que sea posible la reflexión mencionada del yo inauténtico en las cosas y de qué modo lo es. El Dasein debe ser *con* [*bei*] las cosas. Ya vimos que los comportamientos del Dasein, en los que existe, están intencionalmente dirigidos a. El estar dirigido a, que es propio de estos comportamientos, expresa un ser *con* aquello *con lo que* tenemos que tratar, un confrontarse con [*Sichaufhalten-bei*], un ir a la par que lo dado. Es cierto, pero la intencionalidad así entendida todavía no hace comprensible cómo nos redescubrimos a nosotros mismos en las cosas. Naturalmente, el Dasein no se «transpone» en el lugar de las cosas y es claro que no se coloca en su compañía como un ente de *su* tipo para después descubrirse a sí mismo allí como siendo subsistente. Es evidente que no. Pero sólo en razón de una «transposición»

previa podemos regresar a nosotros mismos desde las cosas. La cuestión es solamente cómo entender esta «transposición» y cómo la hace posible la constitución ontológica del Dasein.

230 | Una cosa es cierta. El recurso a la intencionalidad de los comportamientos respecto de las cosas no hace comprensible el fenómeno del que nos ocupamos, o, hablando de un modo más cauto, la *única caracterización de la intencionalidad habitual hasta ahora en la fenomenología se muestra inadecuada y superficial.* Pero, por otra parte, el Dasein no se «transpone» en las cosas como saltando desde una supuesta esfera subjetiva a un círculo de objetos. Pero quizá se presenta una «transposición» de una clase peculiar de modo que podemos poner de relieve su peculiaridad precisamente cuando no hacemos desaparecer del campo fenomenológico de la mirada el fenómeno que estamos discutiendo, la comprensión inauténtica de sí mismo. ¿Cómo aplicar esto a la «transposición» que sostenemos?

Tenemos dos tareas: primero, *comprender más radicalmente la propia intencionalidad* y, después, esclarecer sus consecuencias para aquello que hemos denominado «transposición» del Dasein en las cosas. En otras palabras: ¿Cómo hemos de comprender lo que, en filosofía, habitualmente se llama *transcendencia*? Es habitual que, en filosofía, se enseñe que lo transcendente son las cosas, los objetos. Pero lo que es originariamente transcendente, lo que *transciende*, no son las cosas frente al Dasein, sino que lo transcendente, en sentido estricto, es el propio Dasein. La *transcendencia* es una *determinación fundamental de la estructura ontológica del Dasein.* Pertenece a lo existenciario [*Existenzialität*] de la existencia. La transcendencia es un concepto existenciario [*existenzial*]. Se mostrará que la intencionalidad se funda en la transcendencia del Dasein y únicamente es posible en virtud de ese fundamento. Mientras que, a la inversa, la transcendencia no se puede explicar mediante la intencionalidad. La tarea de poner de manifiesto la constitución existenciaria del Dasein nos conduce, ante todo, a la doble tarea unitaria *de interpretar más radicalmente el fenómeno de la intencionalidad y de la transcendencia.* En la tarea de poner de manifiesto una determinación fundamental de la existencia del Dasein en general, con la ayuda de una comprensión más originaria
231 de la intencionalidad y de la transcendencia, | nos damos de cara, a la vez, con un problema básico que permaneció desconocido para todas las filosofías anteriores y que las ha conducido a notables aporías insolubles. No podemos esperar solucionar este problema básico en un sólo intento, ni siquiera hacerlo suficientemente transparente como problema.

α) Útil, entramado de útiles y mundo. Ser-en-el-mundo e intramundanidad

Por ahora, sólo tenemos que poner en claro que la distinción ontológica entre *res cogitans* y *res extensa*, entre yo y no yo, para hablar formalmente, no puede de ninguna manera ser concebida de una forma directa y simple, por ejemplo, en la forma como Fichte plantea el problema cuando dice: «Señores, piensen en la pared y después piensen en aquel que piensa en la pared». En la petición «piensen en la pared» se encuentra ya una construcción que ejerce violencia sobre los hechos, un punto de partida no fenomenológico. Pues, en nuestro comportamiento habitual respecto de las cosas nunca pensamos en *una* cosa, y siempre que captamos propiamente una cosa por sí misma, la tomamos a partir de un entramado [*Zusammenhang*] al que pertenece en virtud de su contenido quiditativo: pared, habitación, contorno. La petición «piensen en la pared», comprendida como el comienzo de una vuelta hacia aquel que piensa en la pared, como el comienzo de la interpretación filosófica del sujeto, dice: Háganse ciegos para todo lo que ya está dado de antemano y para toda aprehensión expresamente pensante. Pero ¿qué es lo dado de antemano? ¿Cómo se nos muestran primariamente y la mayor parte de las veces el ente con el que nos confrontamos? Sentados aquí, en un auditorio, no aprehendemos, en verdad, las paredes, a menos que nos estemos aburriendo. Sin embargo, las paredes están ya presentes incluso antes de que las pensemos como objetos. Mucho más se nos da, antes de cualquier determinación por el pensamiento. Mucho más, pero ¿cómo? No como un montón confuso de cosas, sino como un contorno que
232 contiene | dentro de sí un entramado cerrado e inteligible. ¿Qué significa esto? ¿Aquí una cosa con estas propiedades, allí otra con aquellas, una yuxtaposición, una superposición, una compenetración de cosas, de modo que, por así decir, pasamos de una a otra a ciegas para, reuniendo las cosas individuales crear finalmente un entramado? Eso sería una construcción desarticulada. Más bien, lo que se da primariamente —aunque de ello no se es consciente en forma explícita y expresa— es un *entramado* de cosas [Ding*zusammenhang*].

Para ver esto debemos formular con mayor claridad qué quiere decir *cosa* en ese entramado y qué carácter de ser tienen las cosas que son primero. A las *cosas más cercanas* que nos rodean las denominamos lo *útil*. Detrás de este nombre siempre se encuentra una multiplicidad: útiles para trabajar, para viajar, para medir y, general, cosas con las que tenemos que habérnoslas. Lo que se nos

da primariamente es la unidad de una *totalidad de útiles*, una unidad que constantemente varía en extensión, expandiéndose o contrayéndose, y que es expresamente visible para nosotros la mayor parte del tiempo sólo en facetas. El *entramado de útiles* formado por las cosas —la manera, por ejemplo, como nos rodean aquí— se ofrece inmediatamente a la mirada, pero no a la de quien lo considera inquisitivamente, como si, por así decir, estuviéramos sentados aquí para describir las cosas que nos rodean o para contemplarlas detenidamente. El entramado de útiles *puede* presentársenos en los dos modos, y en otros más, pero no tiene que hacerlo. La mirada a la que en principio se ofrece el entramado de útiles y de forma nada ostentosa ni meditada, es la mirada y la visión del práctico contar con [*Umsicht*], del cotidiano orientarse práctico. «No meditada» quiere decir que no aprehendemos temáticamente las cosas para meditar sobre ellas, sino que, contando con ellas [*umsichtig*], nos orientamos respecto de ellas. El contar con descubre y comprende al ente primariamente como útil. Cuando entramos aquí por la puerta, no captamos los asientos como tales, y lo mismo vale para el picaporte. Sin embargo, están ahí de una manera peculiar, pues pasamos a su lado, contando con ellos, los evitamos, al contar con ellos, los tocamos, etc. Escaleras,
233 pasillos, ventanas, sillas, bancos, pizarra, | y mucho más se nos da no temáticamente. Decimos que un entramado de útiles nos rodea. Cada uno de los útiles es por su propia naturaleza *útil para*: para viajar, para escribir, para volar. Cada uno de los útiles tiene su referencia inmanente a eso *para lo cual* es lo que es. Es siempre algo *para*, apunta a un *para lo cual*. La estructura específica del útil está constituida por un entramado formado por el *para*. Cada útil particular tiene, en cuanto tal, una referencia determinada a otro útil particular. Captemos esta referencia de un modo más claro. Todo ente que descubrimos *como* útil tiene una determinada funcionalidad [*Bewandtnis*]. El entramado formado por el para es una totalidad de relaciones de funcionalidad. Esta funcionalidad que cada ente lleva consigo dentro de la funcionalidad total no es una propiedad adherida a la cosa, tampoco es una relación que la cosa tiene gracias sólo a que subsista otra, sino que la funcionalidad que tiene respecto de la silla, la pizarra, la ventana, es exactamente aquello que hace a la cosa lo que ella es. El *entramado de funcionalidad* no es un conjunto de relaciones, en el sentido de un producto que sólo aparece cuando se da conjuntamente más cosas. Al contrario, la totalidad instrumental, que es más o menos amplia o limitada —habitación, casa, vecindad, barrio, ciudad—, es lo primario dentro de lo cual un ente determinado es ente en cuanto que es tal

o cual y se muestra en consecuencia. Si realmente estamos pensando en la pared, lo que está ya dado de antemano, aunque no se capte temáticamente, es la vivienda, el cuarto, el edificio. Se *pre*comprende una determinada totalidad funcional. Por ello no cabe determinar más que dentro de ciertos límites arbitrarios y variables qué es lo que atendemos explícita y primariamente e incluso qué es lo que captamos u observamos dentro del entramado de funcionalidad que nos rodea inmediatamente en cada caso. Dado que existimos en un contorno [*Umgebung*], vivimos en una totalidad de funcionalidad comprendida como tal. Nos movemos por toda ella. Al existir fácticamente, estamos siempre ya en un mundo circun-
234 dante [*Umwelt*]. | El ente que somos nosotros mismos no es *tampoco* subsistente como en el aula lo son, por ejemplo, los bancos, los pupitres y la pizarra, meramente con la diferencia de que el ente que somos nosotros mismos conoce la relación que tiene con las otras cosas, la ventana y el banco, por ejemplo. La diferencia no es sólo que las cosas como la silla y la pared están yuxtapuestas entre sí, mientras que, en cambio, el Dasein, si está yuxtapuesto con la pared, sabe también de su yuxtaposición. La distinción entre saber y no saber no basta para fijar de una manera clara, ontológicamente inequívoca, la manera esencialmente diferente en el que las cosas subsistentes subsisten todas ellas y en el que un Dasein se comporta respecto de las cosas subsistentes. El Dasein no es tampoco subsistente entre las cosas con la única diferencia de que las aprehende, sino que el Dasein existe en la manera de *ser-en-el-mundo* y *esta determinación básica de su existencia* es el *presupuesto para ser capaz de aprehender algo*. Escribimos de este modo ser-en-el-mundo porque queremos indicar que esta estructura es unitaria.

Pero ¿qué son mundo circundante y *mundo*? El mundo circundante es diferente en cierto modo para cada uno de nosotros y, sin embargo, nos movemos en un mundo común. Pero, al hacer esta observación, no se ha dicho gran cosa sobre el concepto de mundo. La aclaración del concepto de mundo es una de la tareas más básicas de la filosofía. El concepto de mundo, el fenómeno así designado, es lo que hasta ahora no ha sido reconocido en filosofía. Se creerá que esta es una afirmación atrevida y presuntuosa. Y se objetará: ¿Cómo puede ser que hasta ahora el mundo no haya sido visto por la filosofía? ¿No se caracterizan los comienzos mismos de la filosofía antigua por preguntar sobre la naturaleza? Y, en lo que respecta al presente, ¿no se intenta hoy más que nunca plantear una vez más este problema? ¿No hemos concedido gran importancia a mostrar, en nuestras discusiones anteriores, que la ontología tradicional se desarrolló a partir de su orientación primaria y unila-

235 teral hacia lo subsistente, | hacia la naturaleza? ¿Cómo podemos afirmar que hasta ahora el fenómeno de mundo ha sido pasado por alto?

Sin embargo, el mundo no es la naturaleza y, en general, no es lo subsistente, como tampoco la totalidad de todas las cosas que nos rodean, el entramado de útiles, es el mundo circundante. La naturaleza —incluso si la tomamos en el sentido de cosmos total, como aquello que también denominamos, en el lenguaje ordinario, universo—, todos los entes tomados juntos, animales, plantas y hasta hombres, tampoco son el mundo, desde el punto de vista filosófico. Lo que llamamos el universo no es, como ninguna otra cosa, ya sea importante ya sea insignificante, el mundo. Más bien, la totalidad del ente es lo *intramundano* o, para hablar con mayor cautela, puede serlo. ¿Y el mundo? ¿Es la suma de lo intramundano? De ninguna manera. Que llamemos a la naturaleza y también a las cosas próximas que nos rodean lo intramundano y lo comprendamos así, presupone ya que comprendemos el mundo. El mundo no es algo ulterior que calculamos como resultado de la suma de todos los entes. El mundo no es posterior, sino previo, en el estricto sentido de la palabra. Previo es lo que está develado y es entendido ya desde el comienzo en todo Dasein existente, antes de todo captar este o aquel ente; es previo en tanto en cuanto está siempre ya develado, ante nosotros. El mundo, en tanto que es lo ya previamente develado, es algo con lo que no nos ocupamos, algo que no aprehendemos, algo que, por el contrario, es tan comprensible de suyo que nos olvidamos totalmente de ello. El mundo es lo que está ya de antemano develado y es desde donde volvemos al ente con el que tenemos que tratar y con el que nos confrontamos. Podemos encontrar el ente intramundano sólo porque, en tanto que existentes, estamos ya en un mundo. Siempre comprendemos el mundo si nos mantenemos en un entramado de funcionalidad. Entendemos algo como el para-qué, el entramado formado por el para-qué, que designamos como el entramado de *significatividad* [*Bedeutsamkeit*]. Sin entrar en el dificilísimo fenómeno del mundo
236 en sus diferentes aspectos posibles, debemos distinguir | estrictamente el concepto fenomenológico de mundo del concepto de mundo prefilosófico y común, según el cual «mundo» quiere decir el ente mismo, la naturaleza, las cosas, y la totalidad del ente. Lo que este concepto prefilosófico de mundo designa lo llamamos, en el lenguaje filosófico, el ente intramundano, lo que, por su parte, presupone el mundo en el sentido fenomenológico que todavía hemos de determinar. El ser-en-el-mundo pertenece a la existencia del Dasein. Una silla no tiene el modo de ser de ser-en-el-mundo,

sino que aparece dentro de lo subsistente intramundano. La silla no *tiene* un mundo a partir del cual pueda comprenderse a sí misma y en el cual pudiera existir como el ente que es, sino, por el contrario, es subsistente. Surge de nuevo la cuestión: ¿qué es este misterio, el mundo, y ante todo, *cómo* es? Si el mundo no es idéntico con la naturaleza y con la totalidad del ente ni tampoco con su resultado, ¿*cómo* es entonces? ¿Es una mera ficción, una hipótesis? ¿Cómo hemos de determinar el modo de ser del mundo mismo?

Intentemos ahora definir el Dasein en su estructura ontológica de tal modo que extraigamos los momentos de la definición a partir del estado de cosas fenoménico propio de este ente. Con ello, saldremos, en cierta manera, y dicho de forma sumaria, del objeto para llegar al «sujeto». Pero vemos también que se debe meditar sobre este punto de partida y que depende de si incluimos en él todo lo que de algún modo le pertenece. Se ha puesto de manifiesto que el ente que se nos da primero no es sólo una cosa, en la que podemos pensar o no, y que, al pensar alguna cosa subsistente en general, no tenemos todavía lo que, de algún modo, puede hacer frente al Dasein. No es tampoco un entramado de cosas, sino que dijimos que, antes de la experiencia del ente subsistente, se comprende ya el mundo, o sea, nosotros, el Dasein, cuando captamos
237 el ente, siempre estamos ya en un mundo. Con la pregunta | de cómo *es* el mundo que forma parte del ser-en-el-mundo, nos situamos en un lugar que, al igual que otros, presenta un peligro especial para la filosofía, en el cual fácilmente se elude el auténtico problema para fabricar una solución cómoda y accesible. El mundo no es la suma de lo subsistente, no es, en general, nada subsistente. Es una determinación del ser-en-el-mundo, un momento en la estructura del modo de ser del Dasein. El mundo es algo similar al Dasein. No es subsistente como las cosas, sino que es ahí [*ist da*] como el Dasein (ser-ahí), que somos nosotros mismos, esto es, existe. Designamos el modo de ser que somos nosotros mismos, el modo de ser del Dasein, con el nombre de existencia. Esto implica, como un asunto puramente terminológico, que el mundo no es subsistente, sino que, por el contrario, existe, tiene el modo de ser del Dasein.

En este punto, encontramos una vez más en nuestro camino un obstáculo que es característico de todo filosofar. Nuestra investigación versa sobre fenómenos que no son familiares para el sentido común y, por tanto, no existen para él. Por esta razón, el sentido común se siente inclinado a dejarlos a un lado mediante argumentaciones. Sigamos una de esas plausibles argumentaciones acerca de lo que acabamos de decir. Si el mundo pertenece al ente que soy yo

mismo en cada caso, o sea, al Dasein, entonces es algo subjetivo. Si es algo subjetivo y la naturaleza y la totalidad del ente, en tanto que intramundanos, son objetivos, entonces este ente —la naturaleza y el cosmos— son propiamente algo subjetivo. Con nuestra afirmación de que el mundo no es subsistente, sino que existe, esto es, que es similar al Dasein, nos situamos en el idealismo subjetivo más radical. La anterior interpretación del mundo es insostenible.

Contra esta argumentación, ante todo hemos de decir básicamente que, incluso si la determinación del mundo como algo subjetivo conduce al idealismo, con ello todavía no se habría decidido ni demostrado que dicha interpretación fuese insostenible. Pues hasta hoy no tengo conocimiento de un veredicto infalible que falle que el idealismo sea falso, como tampoco de uno que dictamine
238 que el realismo | sea verdadero. No debemos convertir en criterio de la verdad lo que está de moda o es un rasgo de la época o una solución de algún partido, sino que tenemos que preguntarnos qué pretende este idealismo al que hoy se le teme tanto como a caer en manos del Dios vivo. No es una cuestión zanjada si el idealismo plantea los problemas filosóficos de un modo más radical, más fundamental, que lo haya hecho nunca cualquier realismo. Pero quizá tampoco es sostenible en la forma en que hasta ahora ha sido tomado, mientras que del realismo no puede ni siquiera decirse que es insostenible porque no ha sido profundizado hasta la dimensión de la problemática filosófica, o sea, hasta el nivel donde se decide la sostenibilidad y la insostenibilidad. En la filosofía contemporánea, tachar a algo de idealismo puede ser una proscripción partidista muy apropiada, pero no es una demostración objetiva. La ansiedad que prevalece hoy frente al idealismo es, mirada con más detenimiento, una ansiedad frente a la filosofía —y esto no quiere decir que deseemos equiparar sin más la filosofía con el idealismo—. La ansiedad frente a la filosofía es al mismo tiempo un desconocimiento del problema que debe ser planteado y decidido el primero de todos para juzgar si es sostenible el idealismo o el realismo.

Hemos caracterizado el argumento del sentido común respecto del concepto de mundo expuesto del siguiente modo: Si el mundo no es nada subsistente, sino que pertenece al ser del Dasein, o sea, es en el modo de ser del Dasein, entonces es algo subjetivo. Esto parece muy lógico y agudamente pensado. Pero el problema principal a cuya discusión nos conduce el fenómeno del mundo es justamente determinar qué y cómo es el sujeto: qué pertenece a la subjetividad del sujeto. Hasta que se asegure la ontología del Dasein en sus elementos fundamentales, seguirá siendo una ciega de-

magogia filosófica cargar a algo con la herejía de subjetivismo. En definitiva, es precisamente el fenómeno del mundo el que nos fuerza a una comprensión más radical del concepto del sujeto. Quere-
239 mos comprender por qué esto es así. Pero | no nos engañemos: para esto se requiere menos sutileza que ausencia de prejuicios.

El mundo es algo «subjetivo», en consecuencia, esto presupone que determinamos la subjetividad con relación al fenómeno del mundo. Decir que el mundo es subjetivo significa que pertenece al Dasein en la medida en que este ente es en el modo de ser-en-el-mundo. El mundo es algo que, por así decir, el «sujeto» proyecta hacia afuera desde dentro de sí. Pero ¿nos está permitido hablar aquí de un dentro y de un fuera? ¿Qué puede querer decir esta proyección? Evidentemente no quiere decir que el mundo sea un pedazo de mí mismo en el sentido de algo que esté en mí como una cosa subsistente está en otra ni que yo proyecte el mundo fuera de esta cosa sujeto para capturar, de este modo, todas las otras cosas. Quiere decir que el Dasein mismo está, como tal, ya proyectado. En la medida en que el Dasein existe, con su ser, un mundo está ya proyectado ante él [*ist ihm vorgeworfen*]. Existir significa, entre otras cosas, proyectar delante de sí un mundo, de tal manera que con el estar proyectado [*Geworfenheit*] propio de lo proyectado, o sea, con la existencia fáctica de un Dasein, se descubra en cada caso también ya algo subsistente. Con lo proyectado, con el mundo proyectado se devela aquello a partir de lo cual lo subsistente es descubrible. Han de afirmarse dos puntos: 1.º) al concepto de existencia le pertenece el ser-en-el-mundo; 2.º) el Dasein que existe fácticamente, el ser-en-el-mundo fáctico, es siempre ya ser con [*bei*] el ente intramundano. Al fáctico ser-en-el-mundo le pertenece siempre un ser con el ente intramundano. El ser con lo subsistente, en el más amplio sentido, por ejemplo, el trato con las cosas en la forma de contar con las cosas de un contorno más o menos amplio, se funda en el ser-en-el-mundo.

Es importante, incluso para una primera comprensión de estos fenómenos, que tengamos claro la diferencia esencial entre las dos estructuras, la diferencia entre ser-en-el-mundo como determinación del Dasein y la intramundanidad, como una *posible* determi-
240 nación de lo subsistente. Intentemos una vez más caracterizar, | mediante una contraposición, la diferencia entre ser-en-el-mundo como determinación de la constitución del ser del Dasein y la intramundanidad como una determinación posible, pero no necesaria de lo subsistente.

Ente intramundano es, por ejemplo, la naturaleza. En este momento, es indiferente en qué medida la naturaleza es o no descubier-

ta científicamente, si pensamos este ente de un modo teórico, físico-químico o lo pensamos en el sentido en el cual hablamos de la «naturaleza al aire libre», montaña, bosque, arroyos, praderas, trigales, cantos de pájaros. Este ente es intramundano. Pero la intramundanidad no pertenece a su ser, sino que es, en el trato con este ente, con la naturaleza en el más amplio sentido, que comprendemos que este ente *es*, en tanto que subsistente, en tanto que ente con el que nos encontramos, al que nos entregamos, lo que siempre es ya por sí mismo. Es incluso aunque no lo descubramos, aunque no lo encontremos dentro de nuestro mundo. A este ente, a la naturaleza, le *corresponde* la intramundanidad sólo cuando es *descubierto* como ente. A la naturaleza no le puede corresponde la intramundanidad como una determinación ya que no se ha aportado ninguna razón que haga evidente que necesariamente tenga que existir un Dasein. Pero si hay el ente que somos nosotros mismos, o sea, si hay un ser-en-el-mundo, entonces el ente es *eo ipso* descubierto en mayor o menos medida como intramundano. Al ser de lo subsistente, de la naturaleza, *no* le pertenece la intramundanidad como una determinación ontológica de su ser, sino como una *posible* determinación, pero una determinación necesaria para la posibilidad de la descubribilidad de la naturaleza. A la naturaleza *descubierta*, esto es, al ente, en tanto en cuanto nos comportamos respecto de él como lo develado, le pertenece el estar ya dentro de un mundo, pero al *ser* de la naturaleza no le pertenece la intramundanidad. En cambio, al ser del Dasein pertenece no la intramundanidad, sino el ser-en-el-mundo. Nunca podría corresponderle la intramundanidad, al menos no como a la naturaleza. Por otra parte, la intramundanidad no corresponde al Dasein como una deter-
241 minación posible, | como la intramundanidad a la naturaleza, sino que, en la medida en que el Dasein *es*, es en un mundo. No «es» de ningún modo sin ser-en-el-mundo o antes de ser-en-el-mundo porque es precisamente esto último lo que constituye su ser. Existir significa ser en un mundo. Ser-en-el-mundo es una estructura esencial del ser del Dasein; la intramundanidad no es una estructura del ser o, expresado con mayor cautela, no pertenece al ser de la naturaleza. Decimos «con mayor cautela» porque encontramos aquí una restricción, en la medida en que hay un ente que sólo *es* en la medida en que es intramundano. Este ente es todo lo que llamamos ente *histórico* —histórico en el más amplio sentido de histórico mundial—, o sea, todas las cosas que el hombre, que es histórico y existe históricamente en el sentido estricto, crea, da forma, cultiva: toda su cultura y sus obras. El ente de esta clase *es* sólo o, más exactamente, surge sólo y viene al ser sólo *en tanto que* intramun-

dano. La cultura no *es* como la naturaleza. Mas, por otra parte, tenemos que decir que, una vez que las obras de cultura, incluso los más primitivos útiles, son intramundanas, pueden ser incluso aunque ya no exista ningún Dasein histórico. Aquí se da una notable relación, que hemos de poner de relieve brevemente: todo ente histórico, en el sentido de histórico mundial —las obras de cultura— está, respecto a su venir al ser, bajo condiciones ontológicas totalmente diferentes que con respecto a su decadencia y posible perecer. Éstas son relaciones que pertenecen a la ontología de la historia y que son señaladas únicamente para poner en claro la restricción bajo la cual decimos que la intramundanidad no pertenece al ser de lo subsistente.

El mundo es sólo si existe un Dasein y en la medida en que exista. La naturaleza puede ser también incluso aunque no exista ningún Dasein. La estructura de ser-en-el-mundo pone de manifiesto la esencial peculiaridad del Dasein, que proyecta un mundo, no después y ocasionalmente, sino de tal modo que lo proyectado del mundo pertenece al ser del Dasein. En este proyecto, el Dasein
242 siempre | se ha puesto ya fuera de sí, *ex-sistere*, *es en* un mundo. Por consiguiente, nunca hay algo así como un esfera interior subjetiva. La razón por la que reservamos el concepto de «existencia» para el modo de ser del Dasein se encuentra en que a este ser le pertenece el ser-en-el mundo.

β) El en vista de. El ser en cada caso mío como fundamento para la comprensión de sí mismo propia e impropia

A partir de la determinación de ser-en-el-mundo, que, sin embargo, no hemos podido poner de manifiesto de una manera auténticamente fenomenológica, indicaremos brevemente otros dos momentos de la estructura de la existencia del Dasein que son importantes para la comprensión de lo que sigue. El Dasein existe en el modo de ser-en-el-mundo, y como tal *es en vista de sí mismo*. Este ente no se limita pura y simplemente a ser, sino que es en la medida en que le va su propio poder ser. El ser en vista de sí mismo pertenece al concepto de lo existente, tanto como el concepto de ser-en-el-mundo. El Dasein existe, o sea, es en vista de su propio poder ser-en-el-mundo. Aquí aparece el momento estructural que llevó a Kant a definir ontológicamente a la persona como fin, sin aclarar la estructura específica de la índole de fin y la cuestión de su posibilidad ontológica.

Y, además, el ente que somos nosotros mismos y que existe en vista de sí mismo es, en cuanto tal ente, *en cada caso mío* [*je-*

meines]. El Dasein no es sólo, como cualquier otro ente en general, idéntico consigo mismo en un sentido ontológico-formal (toda cosa es idéntica consigo misma) ni tampoco es sólo meramente consciente de su identidad, a diferencia de una cosa natural, sino que, el Dasein tiene una peculiar identidad consigo mismo en el sentido de un ensimismamiento [*Selbstheit*]. Es de tal modo que, en cierta manera, *se posee en propiedad*, *se tiene a sí mismo*, y sólo por esto puede *perderse*. A causa de que el ensimismamiento, o sea el «po-
243 seerse» en cierto modo, pertenece a la existencia, | el Dasein existente puede *escogerse a sí mismo de un modo propio* y determinar su existencia primariamente a partir de esta elección, dicho de otro forma, puede existir propiamente. Pero puede también dejarse determinar en su ser por otros y existir *de modo impropio* por existir primariamente en total olvido de sí mismo. Al mismo tiempo, el Dasein está determinado en sus posibilidades, de un modo igual de originario, por el ente intramundano con el que se relaciona. A partir de este ente, se comprende a sí mismo primariamente, esto es, se devela primariamente en su ensimismamiento impropio. Ya hemos dicho que la existencia impropia no quiere decir una existencia aparente o una existencia inauténtica. Más aun, la impropiedad pertenece a la esencia del Dasein fáctico. La propiedad es sólo una modificación, y no una supresión total, de la impropiedad. Hemos subrayado además que el cotidiano comprenderse del Dasein se efectúa en la impropiedad de modo que en ese comprenderse el Dasein se conoce no mediante una reflexión expresa —en el sentido de una percepción interna replegada sobre sí—, sino encontrándose a sí mismo en las cosas. Mediante la explicación de la existencia que acabamos de ofrecer, hemos tratado de explicar cómo esto puede ser gracias a la constitución de ser del Dasein.

¿Hasta qué punto el análisis de *algunas estructuras esenciales de la existencia del Dasein* ha hecho más clara la posibilidad de la cotidiana comprensión de sí a partir de las cosas? Vimos que, para comprender el ente más próximo y todo ente que venga a nuestro encuentro y su entramado de útiles en su entramado de funcionalidad, necesitamos de una comprensión previa de la totalidad funcional, del entramado de significación, esto es, del mundo en general. A partir del mundo comprendido así previamente, volvemos al ente intramundano. Porque, en tanto que existentes, ya hemos comprendido el mundo de antemano, podemos comprendernos y encontrarnos a nosotros mismos de forma constante en un modo específico por medio del ente que encontramos como intramundano. El zapatero no es el zapato, pero la herramienta del zapate-

ro, perteneciente al entramado de útiles de su mundo circundante,
244 es inteligible como | tal herramienta sólo a partir del mundo que en cada caso pertenece a la constitución de existencia del Dasein como ser-en-el-mundo. Al comprenderse a sí mismo a partir de las *cosas*, el Dasein se comprende a sí mismo como ser-en-el-mundo a partir de su mundo. El zapatero no es el zapato pero, al existir él es su mundo; su mundo es lo único que hace posible descubrir un entramado de útiles como intramundano y confrontarse con él. Son primariamente las cosas, no como tales, tomadas aisladas, sino como intramundanas, donde y a partir de las cuales nos encontramos a nosotros mismos. Por ello la cotidiana comprensión de sí del Dasein no depende tanto de la extensión y penetración de nuestro conocimiento de las cosas como de la inmediatez y originalidad del ser-en-el-mundo. Incluso lo que encontramos sólo fragmentariamente; incluso lo que, en un Dasein, sólo puede comprenderse quizá primitivamente, el mundo del niño, está, en tanto que intramundano, cargado, por así decir, con el mundo. Lo que importa es sólo si el Dasein existente, en conformidad con su posibilidad de existencia, es suficientemente originario para *ver* todavía de modo propio el mundo que está ya siempre develado con su existencia, para verbalizarlo, y, así, hacerlo expresamente visible a otros.

La poesía no es sino el elemental venir a la palabra, es decir, el llegar a descubrir la existencia como ser-en-el-mundo. Con lo que se dice a otros, que antes estaban ciegos, el mundo se hace visible. Como prueba de ello oigamos un pasaje de Rainer Maria Rilke de las *Notas de Malte Laurids Brigge*: «¿Se creerá que hay tales casas? No, se dirá que yo lo falseo. Esta vez es la verdad, nada se ha quitado, naturalmente tampoco nada se ha añadido. ¿De dónde podría tomarlo? Se sabe que soy pobre. Se sabe. ¿Casas? Pero, para ser más precisos, eran casas que no estaban ya allí. Casas que habían sido derruidas desde arriba hasta abajo. Lo que había eran las otras casas, las que se habían levantado a su lado, las casas vecinas. Evidentemente ellas corrían el peligro de desplomarse desde que se habían eliminado todas las vecinas; pues todo
245 un | andamiaje de largas vigas embreadas se extendían desde el suelo recubierto de cascotes hasta el muro desnudo. No sé si ya he dicho que me refiero a este muro. Pero no era, por decirlo así, el primer muro de las casas que subsistían (como se podría suponer), sino la última de las anteriores. Se veía su cara interna. Se veía, en diferentes pisos, las paredes de las habitaciones todavía con el papel pintado; y aquí y allá el lugar donde el suelo o el techo comenzaban. Cerca de las paredes de las habitaciones, a lo largo

del muro, subsistía aún un espacio grisáceo por donde se insinuaba, en espirales vermiculares que parecían servir a una repugnante digestión el conducto que bajaba desde los retretes. Sobre los bordes de los techos quedaban las huellas grises y polvorientas de los tubos del gas de iluminación, huellas que se replegaban por aquí y por allá, hundiéndose en negros agujeros. Pero lo más inolvidable eran las paredes mismas. La obstinada vida de estas paredes no se había dejado pisotear. Estaba todavía allí; se mantenía en los clavos que quedaban, se apoyaba en un estrecho resto de suelo, se acurrucaba bajo un rincón en donde se formaba todavía un poco de espacio interior. Se la distinguía en los colores que habían ido cambiando de año en año, el azul en verde desagradable, el verde en gris, y el amarillo en un viejo y decaído blanco que se pudre. Pero se la encontraba también en los lugares que habían permanecido más frescos, que habían permanecido detrás de espejos, cuadros y armarios; pues había trazado sus contornos y había dejado sus telas de araña y su polvo incluso en estos reductos ahora descubiertos. Se la encontraba también en cada excoriación, en las ampollas que la humedad había inflado por debajo de los papeles pintados; temblaba con los jirones que colgaban y transpiraba en las afrentosas manchas que existían desde siempre. Y esas paredes, antaño azules, verdes o amarillas, que encuadraban los relieves de los tabiques transversales demolidos,
246 | emanaban el aliento de esa vida, un aliento tenaz, perezoso y espeso, que ningún viento había todavía disipado. Allí permanecían los soles del mediodía, las exhalaciones, las enfermedades, los antiguos humos, el sudor que se filtra en las axilas y hace pesada la ropa. Allí estaban el aliento insípido de las bocas, el olor oleaginoso de los pies, el hedor de la orina, el hollín que quema, el vaho gris de las patatas y la infección de las uvas podridas. Allí estaba la dulzura y el largo olor de los alimentos que se han echado a perder, la angustia de los escolares y el olor sofocante de los lechos de los muchachos púberes. Y todo lo que subía en forma vaho desde el fondo de la calle, todo lo que se infiltraba desde el tejado con la lluvia que nunca cae pura sobre las ciudades. Y había también otras muchas cosas que los vientos domésticos, esos soplos débiles y domesticados que siempre permanecen en las mismas calles, habían traído, y muchas otras cosas también de las que no sabía su origen. ¿No es verdad que he dicho que todos los muros habían sido derruidos a excepción del último? Es de este muro del que hablo. Se creerá que he permanecido largo tiempo delante de él; pero juro que me he echado a correr tan pronto como lo he reconocido. Pues lo terrible es que lo he reconocido.

Reconozco todo lo de aquí y es por ello por lo que entra sin más dentro de mí; en mí está en su casa»[4]. Noten de qué forma tan elemental a partir de las cosas se origina aquí el mundo, o sea, el ser en-el-mundo —Rilke lo llama la vida—. Lo que aquí Rilke selecciona, con sus palabras, a partir ese muro desnudo no es imaginado en el muro, sino que, al contrario, el relato es posible sólo como explicación y aclaración de lo que es «real» en el muro, a partir de lo que surge del muro en un comportamiento natural
247 con relación a él. El poeta es capaz | no sólo de ver este mundo originario, aunque no sea pensado y menos aun descubierto de manera teórica, sino que Rilke comprende también lo filosófico del concepto de vida que ya Dilthey barruntó y que hemos captado mediante el concepto de existencia en tanto que ser-en-el-mundo.

d) Resultado del análisis respecto del problema principal de la multiplicidad de los modos de ser y de la unidad del concepto de ser

A modo de conclusión, trataremos de *resumir* lo que hemos discutido críticamente, ante todo en el tercer capítulo, *respecto del problema principal de la cuestión acerca de la multiplicidad de los modos de ser* y de la *unidad del concepto de ser*. Hemos puesto de relieve los problemas fundamentales que resultan del hecho de que, desde Descartes y especialmente en el idealismo alemán, la constitución del ser de la persona, el yo, el sujeto, se determine a partir de la conciencia de sí. No basta con comprender el concepto de conciencia de sí en el sentido formal de reflexión sobre el yo, sino que es necesario mostrar las diversas formas de la comprensión de sí del Dasein. Esto nos permite percatarnos de que la comprensión de sí está siempre determinada por el modo de ser del Dasein, por medio de la propiedad o impropiedad de la existencia. De aquí se sigue la necesidad de plantear la cuestión en una forma totalmente distinta. No podemos definir la constitución del ser del Dasein con la ayuda de la conciencia de sí, sino que, por el contrario, hemos de clarificar las diversas posibilidades de la comprensión de sí a partir de una clarificación adecuada de la estructura de la existencia.

Para caracterizar el camino de una consideración de ese tipo, considerábamos con mayor precisión la reflexión en el sentido de comprensión de sí a partir de las cosas mismas. Esta reflexión, en el

4. R. M. Rilke, *Werke. Auswahl in zwei Bänden* 2, Leipzig, 1953, pp. 39-41. [Traducción española de la obra de Rilke de F. Ayala, *Los apuntes de Malte Laurids Brigge*, Alianza, Madrid, 1981. (*N. del T.*)]

sentido de un reflejarse, como en un espejo, el yo en las cosas, que fue al principio enigmática, se hizo más clara para nosotros cuando
248 preguntamos: | ¿En qué sentido han de captarse las cosas del mundo circundante? ¿Qué carácter de ser tienen? Y ¿qué se presupone para su aprehensión? Tienen la índole de la funcionalidad. Están en una totalidad funcional que sólo es comprensible cuando algo como el mundo se devela para nosotros. Esto nos condujo al concepto de mundo. Hemos tratado de clarificar que el mundo no es nada que ocurra dentro de lo subsistente, sino que pertenece al «sujeto», es algo «subjetivo», en el buen sentido en que hemos de entender este término, de manera que el modo de ser del Dasein sea al mismo tiempo determinado por medio del fenómeno de mundo. Como la determinación fundamental de la existencia fijábamos el ser-en-el-mundo. Esta estructura tiene que distinguirse de la intramundanidad que es una determinación posible de la naturaleza. No es necesario, sin embargo, que la naturaleza sea descubierta, esto es, que tenga lugar dentro del mundo de un Dasein.

La constitución de la existencia del Dasein como ser-en-el-mundo resulta de una transposición peculiar del sujeto que constituye el fenómeno que todavía definiremos de un modo más particular como la transcendencia del Dasein.

Con su interpretación monadológica del ente, Leibniz ya tuvo presente, en cierto sentido, este peculiar fenómeno del mundo, pero sin fijarlo como tal. Dice que todo ente, en su posibilidad, refleja el universo de los entes en conformidad con los diversos grados de conciencia de su representar. Sostuvo que cada mónada, según su posibilidad, refleja, como en un espejo, la totalidad del ente en diferentes grados, en función de la conciencia de su representación. Cada mónada, o sea, cada ente individual por sí, se caracteriza mediante la representación, mediante la posibilidad de reflejar la totalidad del mundo. Las mónadas no necesitan ventanas, tienen la posibilidad de conocer la totalidad del mundo. Por grandes que puedan ser las dificultades de su monadología —ante todo, porque encuadra su intuición propia en la ontología tradicional—, sin embargo, cabe ver algo positivo en la idea de las representaciones de las mónadas, que hasta ahora no ha influido apenas en la filosofía.

249 | Hemos obtenido lo siguiente:

Primero. La comprensión de sí no debe equipararse sólo, formalmente, con una experiencia del yo refleja, sino que varía con cada uno de los modos de ser del Dasein y en las formas fundamentales de la propiedad y de la impropiedad.

Segundo. Ser-en-el-mundo pertenece a la constitución de ser del Dasein; es una estructura que debe distinguirse netamente de la

intramundanidad de lo subsistente, en la medida en que la intramundanidad no pertenece al ser de lo subsistente, y en particular al ser de la naturaleza, sino que es algo que le puede corresponder sólo accidentalmente. La naturaleza puede también ser sin haber un mundo, sin que exista un Dasein.

Tercero. El ser del ente que no es como el Dasein tiene una estructura más compleja y rica y, por consiguiente, en tanto que entramado de cosas, va más allá de la caracterización usual de lo subsistente.

Cuarto. A partir de la comprensión de sí del Dasein correctamente concebida, se pone de relieve que el análisis de la conciencia de sí presupone la aclaración de la constitución de la existencia. Sólo con la ayuda de una interpretación radical del sujeto puede evitarse tanto un subjetivismo inauténtico como un realismo ciego que pretenda ser más realista de lo que lo son las cosas en la medida en que desconoce el fenómeno del mundo.

Quinto. La caracterización de ser-en-el-mundo como una estructura fundamental del Dasein pone en claro que todo comportarse respecto del ente intramundano, o sea, lo que hemos llamado hasta ahora el comportamiento intencional respecto del ente, se funda en la constitución fundamental del ser-en-el-mundo. La intencionalidad presupone la transcendencia específica del Dasein, pero la transcendencia no puede ser explicada, a la inversa, a partir del concepto de intencionalidad tal como hasta aquí ha sido concebido usualmente.

Sexto. A la intencionalidad, como comportamiento respecto del *ente*, pertenece en cada caso una *comprensión del ser* del ente al
250 que se refiere la *intentio.* Ahora es claro que | dependen mutuamente entre sí la comprensión del ser del ente y la *comprensión del mundo*, que es el presupuesto para la experiencia de un ente intramundano. Pero en la medida en que la comprensión del mundo es al mismo tiempo un *comprenderse a sí mismo* propio del Dasein —ya que el ser-en-el-mundo constituye una determinación del Dasein—, la comprensión del ser que pertenece a la intencionalidad *abarca* tanto al ser del Dasein como al ser del ente intramundano que no es como el Dasein. Esto quiere decir:

Séptimo. Esta comprensión del ser que, en cierto modo, abarca todo el ente, es, en principio, *indiferente*; comúnmente decimos ente, aquello que es, a todo con lo que nos encontramos de una manera u otra, sin diferenciar los modos determinados del ser. La comprensión del ser es indiferente, pero siempre *diferenciable.*

Octavo. Mientras que la separación aparentemente inequívoca del ente en *res cogitans* y *res extensa* se efectúa bajo la guía de un

concepto de ser dominante —ser igual a subsistencia— nuestro análisis de ahora ha mostrado que hay una distinción radical en la constitución del ser de estos dos entes. La diferencia ontológica entre la constitución de ser del Dasein y la de la naturaleza se muestra tan dispar que parece, en principio, que son dos modos de ser incomparables y no determinables a partir de un concepto unitario de ser en general. *Existencia* y *Subsistencia* son más dispares que lo son, por ejemplo, en la ontología tradicional, el ser de Dios y el ser del hombre. Pues estos dos entes son concebidos todavía como subsistentes. De este modo la cuestión se agudiza: Teniendo en cuenta la distinción radical de los modos de ser, ¿cabe encontrar aún un concepto unitario de ser, que justifique el designar estos modos distintos de ser como modos de *ser*? ¿Cómo hay que concebir la unidad del concepto de ser en referencia a una posible multiplicidad de modos de ser? ¿Cómo se relaciona la indiferencia
251 del ser, | tal como se devela en la comprensión cotidiana del ente, con la unidad de un concepto originario de ser?

La cuestión de la indiferencia del ser y de su validez en principio universal nos lleva al problema del cuarto capítulo.

252 | Capítulo Cuarto

LA TESIS DE LA LÓGICA: TODO ENTE, CON INDEPENDENCIA DE SU MODO DE SER, PUEDE SER ENCARADO Y CONSIDERADO MEDIANTE EL «ES». EL SER DE LA CÓPULA

En la consideración de la *cuarta tesis* nos topamos con un problema totalmente básico que se discute una y otra vez en la filosofía, aunque sólo en un horizonte limitado: la cuestión del ser en el sentido del «es», o sea, de la cópula en la proposición enunciativa, en el logos. El «es» ha recibido la designación de «cópula» en razón de la posición que ocupa en la proposición «S es P», intermedia entre el sujeto y el predicado, y unitiva de ambos. En correspondencia con la posición fundamental en la que se encuentra el «es» en el logos, en la proposición enunciativa, y dada la dirección del desarrollo del problema en la ontología antigua, se trató del «es» como cópula en la ciencia del logos, en la lógica. De este modo, ocurrió que un problema en absoluto insignificante, sino muy básico del ser, fue *relegado a la lógica*. Decimos «relegado» porque la lógica misma se desarrolló como una disciplina separada dentro de la filosofía y porque llegó a ser la disciplina que más sufrió la insensibilización y el alejamiento respecto de los problemas básicos de la filosofía. Kant fue el primero en devolver a la lógica su función filosófica básica, aunque, en parte, a costa de la ontología y, sobre todo, sin emprender el intento de eliminar de la lógica llamada académica su superficialidad y su inanidad. Incluso el intento de más amplios vuelos de Hegel de considerar otra vez la lógica como filosofía, fue más una elaboración de los problemas y doctrinas tradicionales que una comprensión radical del problema de la lógica como tal. El siglo XIX, incapaz de mantenerse siquiera en el nivel
253 del planteamiento hegeliano, | recayó otra vez en la lógica académica, pero de un modo tal que se mezclaron cuestiones de naturaleza epistemológica y psicológica con los problemas específicamente lógicos. Entre las elaboraciones más importantes de la lógica en

el siglo XIX hay que mencionar a J. St. Mill, Lotze, Sigwart y Schuppe. La lógica epistemológica de Schuppe recibe escasa atención hoy día. Es característico del estado de la lógica dentro de la filosofía de la segunda mitad del siglo XIX el que, por ejemplo, un hombre de la categoría de Dilthey se haya contentado durante toda su vida con exponer en sus cursos la lógica académica más tediosa, recalentada con un poco de psicología. En sus *Investigaciones Lógicas* (1900-1901), Husserl fue el primero que volvió a sacar a la luz la lógica y sus problemas. No obstante, tampoco consiguió concebir la lógica filosóficamente; sino que, al contrario, reforzó la tendencia a considerar la lógica como una ciencia particular, separada de la filosofía, en tanto que disciplina formal. La lógica misma, de cuyo ámbito de problemas surgieron las primeras investigaciones fenomenológicas, no fue capaz de ir a la par que el desarrollo de la fenomenología. Del período más reciente son dignas de mencionar dos obras peculiares de Emil Lask que testimonian un impulso filosófico: *La lógica de la filosofía* (1911) y *La doctrina del juicio* (1912). Aunque Lask trata los temas la mayor parte del tiempo de modo formalístico y según los esquemas conceptuales del neokantismo, sin embargo, emprende de forma consciente una comprensión filosófica de la lógica y, así, necesariamente vuelve, por la fuerza de las cosas mismas, a los problemas ontológicos. No obstante, Lask no logró librarse de la convicción de sus contemporáneos de que el neokantismo estaba llamado a renovar la filosofía.

Este rudimentario esquema del destino de la lógica tiene que mostrar que el problema de la cópula, del «es», precisamente *porque* es tratado en la lógica, se encuentra necesariamente separado de los auténticos problemas de la filosofía como ciencia del ser.
254 | El problema no avanzará mientras la lógica misma no sea reintegrada en la ontología, esto es, mientras no se comprenda a Hegel, que, a la inversa, disolvió la ontología en la lógica; y esto siempre quiere decir superarlo y, a la vez, apropiárselo, mediante una radicalización de su planteamiento. La superación de Hegel es el paso necesario que se ha de dar en el desarrollo de la filosofía occidental si ésta ha de permanecer todavía viva. Si se logrará o no convertir de nuevo la lógica en filosofía, no lo sabemos. La filosofía no tiene que profetizar, pero tampoco debe dormirse.

Nuestro problema es responder a la *cuestión de la relación del «es» como cópula con los problemas ontológicos fundamentales*. Para ello, sería preciso caracterizar primero, de manera suficientemente concreta, el problema de la cópula a partir de la tradición, lo que exigiría recorrer las principales etapas de la historia de la lógica. Pero la economía de la lección lo prohíbe. Elegimos el recurso

de orientarnos mediante algunos planteamientos característicos del problema de la cópula tal como aparecen en la historia de la lógica. Seguiremos el surgimiento del problema en *Aristóteles*, al que se le suele llamar el padre de la lógica. Después caracterizaremos una interpretación totalmente extrema de la cópula y de la proposición enunciativa, la de *Thomas Hobbes*. En relación con esta concepción caracterizaremos la definición de la cópula de *J. St. Mill*, cuya lógica fue de una importancia decisiva para el siglo XIX. Por último, fijaremos los problemas que se agrupan en torno a la cópula tal como *Lotze* los ha expuesto en su *Lógica*. De esta manera, veremos cómo el problema aparentemente simple del «es» envuelve distintos aspectos y, de este modo, surgirá la cuestión de cómo los diferentes intentos de solución y de interpretación del «es» han de comprenderse originariamente a partir de la unidad del planteamiento ontológico.

255 | § 16. *Descripción del problema ontológico de la cópula de acuerdo con algunas exposiciones características en el transcurso de la historia de la lógica*

En nuestras investigaciones, ya nos hemos encontrado repetidas veces con el ser en el sentido de la cópula, el ser como el «es». En una ocasión, nos referimos a él cuando tuvimos necesidad de señalar que, a pesar de no disponer de ninguna conceptualización del ser, sin embargo, el Dasein cotidiano comprende siempre algo como el ser, puesto que, en el habla cotidiana, empleamos, siempre con una cierta comprensión, la expresión «es» y, en general, expresiones verbales con distintas flexiones. Posteriormente, con ocasión de la discusión de la primera tesis, al considerar la interpretación kantiana de la efectividad como posición absoluta, vimos que Kant reconocía un concepto aun más general de ser. Decía: «Ahora bien, algo puede ser puesto de modo meramente relativo, o, para decirlo mejor, cabe pensar tan sólo la relación (*respectus logicus*) de algo en cuanto propiedad con respecto a una cosa; y en tal caso el ser, es decir, la posición de esta relación no es otra cosa que la cópula de un juicio»[1]. De acuerdo con las explicaciones anteriores, tenemos que decir que ser significa aquí tanto como el carácter de estar puesto [*Gesetztheit*] de la relación sujeto-predicado, el carácter de estar puesto de la unión que se pone en el formal «yo uno» que pertenece al juicio.

1. I. Kant, *Beweisgrund*, p. 77 [trad. esp., p. 70].

a) El ser en el sentido del «es» de la proposición enunciativa en el pensamiento unitivo, según Aristóteles

Aristóteles ya se encontró con este significado del ser como relación o unión de sujeto-predicado en su tratado de Περί ἑρμηνείας, *De interpretatione*. «Sobre la proposición enunciativa» o, mejor, «sobre la interpretación». Este tratado tiene como tema el logos o,
256 más precisamente, el λόγος ἀποφαντικός | la oración y la forma de oración cuya función es mostrar el ente tal como es. Aristóteles distingue, por una parte, entre el logos en general, es decir, una oración que significa y que tiene una forma que puede ser una súplica, una petición, o una queja, y, por otra, el λόγος ἀποφαντικός, la oración que tiene la función específica de *mostrar* y que en alemán llamamos *Aussage* o *Satz* [proposición enunciativa o proposición] o, de una manera que puede llevar a error, *Urteil* [juicio].

Ante todo, Aristóteles define el λόγος ἀποφαντικός como φονὴ σημαντική, ἧς τῶν μερῶν τι σημαντικόν ἐστι κεχωρισμένον[2], un sonido articulado en palabras que es capaz de significar algo de tal modo que las partes de este complejo verbal, o sea, cada palabra individual, significa ya algo por sí misma: el concepto sujeto y el concepto predicado. No todo logos, no toda oración, es una oración manifestativa, aunque toda oración es σημαντικός, es decir, significa algo, no toda oración tiene la función de ostentar al ente tal como es. Sólo es ostensiva la oración ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἤ ψεύδεσθαι ὑπάρχει[3], en la cual tiene lugar el ser-verdad o el ser-falsa. El ser-verdad es un determinado ser. Por un lado, en el logos como proposición enunciativa se encuentra, de acuerdo con su forma S es P, el «*es*», el ser como cópula. Por otro lado, todo logos, como proposición enunciativa, es *verdadera* o *falsa*. Su ser-verdad, o su ser-falsa, está en una determinada vinculación con el «es», se identifica con él o se distingue de él. Surge la cuestión: ¿Cómo se relaciona el ser-verdad con el ser en el sentido del «es» como cópula que también está presente en la proposición enunciativa, en el logos? ¿Cómo debe plantearse el problema para que realmente se vea esta *vinculación entre verdad y cópula* y se interprete *ontológicamente*?

En primer lugar, digamos cómo ve Aristóteles el ser de la cópula. Dice Aristóteles: αὐτὰ μὲν οὖν καθ' αὑτὰ λεγόμενα τά ῥήματα ὀνο-
257 ματά ἐστι καὶ σημαίει τι, — ἵστησι γὰρ ὁ | λέγων τὴν διάνοιαν, καὶ

2. Aristóteles, *De interpretatione*, 4, 16 b 26 s. [Disponemos de diversas traducciones del *De interpretatione*, por ejemplo, la que llevaron a cabo Alfonso García Suárez y Julián Velarde Lombraña (Madrid, Tecnos, 1999). (*N. del T.*)]

3. *Ibid.* 17 a 2 s.

ὁ ἀκούσας ἠρέμησεν, —ἀλλ' εἰ ἔστιν ἢ μή οὔπω σημαίνει· οὐ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖον ἐστι τοῦ πράγματος, οὐδ' ἐὰν τὸ ὂν εἴπῃς φιλόν. αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν, προσσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι[4]. Aristóteles habla en este texto de los verbos, que —como dice— cosignifican [*mitbedeuten*] tiempo, por ello también los solemos denominar [en alemán] *Zeitworte* [o sea, palabras de tiempo]. Damos una traducción explicativa del texto citado: Si pronunciamos los verbos por sí mismos, así, por ejemplo, ir, hacer, golpear, entonces son nombres y significan algo: el ir, el hacer. Pues quien pronuncia palabras como esas ἵστησι τὴν διάνοιαν, detiene su pensamiento, es decir, se mantiene en algo, en lo entendido con estas palabras. Y, correlativamente, quien oye palabras como ir, estar, yacer, se para, hace un alto en lo que entiende con estas palabras. Todos estos verbos mientan algo, pero no dicen si lo mentado *es* o *no es*. Si digo: ir, levantarse, con ello no queda dicho si alguien *efectivamente* va o se levanta. Ser, no ser, no significa una cosa —diríamos que no significa algo que ello mismo sea—. Tampoco si pronunciamos la palabra «ente», τὸ ὄν, totalmente desnuda, por sí misma, pues la determinación ser en la expresión «ente» *no es nada*, o sea, el ser no es un ente. Mas, sin duda, la expresión cosignifica [*mitbedeuten*] algo, προσσημαίνει, y, claro es, que significa una cierta σύνθεσις, una cierta unión, que no puede ser pensada a menos que lo que ya está unido o es unible haya sido o sea pensado. Sólo al pensar en lo unido, en lo unible, puede la σύνθεσις, la unión, ser pensada. En la medida en que el ser significa esta unión en la proposición S es P, el ser tiene un significado sólo en el pensamiento de lo que se une. El ser no tiene un significado independiente, sino προσσημαίνει, cosignifica, significa
258 en relación | con el significar y el pensar significativo de los términos tal como están relacionados entre sí. De este modo, el ser expresa la relación misma. El εἶναι προσσημαίνει σύνθεσίν τινα expresa una cierta unión. Kant dice también que ser es un concepto de *unión*.

No podemos profundizar más en el pasaje aquí citado, como tampoco en el resto del tratado *De interpretatione*. Ofrece inmensas dificultades para la exégesis. Ya los antiguos comentadores de Aristóteles, Alejandro de Afrodisia y Porfirio, interpretaron este pasaje de un modo diferente. Tomás lo vio aun de otra forma. Esto es un signo, no de una transmisión defectiva del texto, que, en este caso, es genuina, sino de la dificultad real del problema mismo.

4. *Ibid.* 16 b 19-25.

Por el momento tenemos sólo que retener que el «es» significa el ser de un ente y no es él mismo una cosa subsistente. En la proposición enunciativa «la pizarra es negra», tanto el sujeto, pizarra, como el predicado, negro, significan algo subsistente: la cosa que es la pizarra y algo así como lo ennegrecido, lo negro que subsiste en ella. El «es», por el contrario, no significa algo subsistente, que subsistiera como la pizarra misma y lo negro en ella. Acerca de este «es» dice Aristóteles: οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν, οἷον τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀληθὲς τὸ δὲ κακὸν εὐθὺς ψεῦδος, ἀλλ' ἐν διανοίᾳ[5], lo que el «es» mienta no es un ente, que se da entre la cosas, algo subsistente como ellas, sino que es ἐν διανοίᾳ, es en el pensar. Este «es» es síntesis y de hecho, como dice Aristóteles, es σύνθεσις νοήματων[6], unión de lo que es pensado en el pensar. Aquí Aristóteles está hablando de la síntesis del S y el P. Pero, sin embargo, dice al mismo tiempo en el pasaje citado: ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσιν φάναι πάντα[7], pero todo esto —la unión del S y el P en una proposición, cuya unión es expresada por el
259 «es»— puede ser considerada | como διαίρεσις. S = P no es sólo una unión sino a la vez también una separación. Esta observación de Aristóteles es esencial para la comprensión de la estructura de la proposición, que todavía no hemos tratado de aclarar. En un pasaje paralelo dice Aristóteles que este «es» significa una síntesis y es, por consiguiente, ἐν συμπλοκῇ διανοίας καὶ πάθος ἐν ταύτῃ[8], es en el emparejamiento que efectúa el entendimiento en tanto que unitivo. Y este «es» significa algo que no se da entre las cosas, un ente, sino un ente que, por así decir, es un estado del pensar. No es un ἔξω ὄν, un ente externo al pensar, no es un χωριστόν, no es algo que, por sí mismo, sea independiente. Pero sigue en la oscuridad qué clase de ente significa este «es». Este «es» ha de significar el ser de un ente que no se da entre los entes subsistentes, sino que ciertamente es algo en el entendimiento o, hablando sin precisión, es en el sujeto, es algo subjetivo. Podríamos decidir correctamente entre estas determinaciones, que el ente designado por el «es» y el «ser» no es entre las cosas, sino en el entendimiento, sólo si tenemos claro qué quiere decir aquí entendimiento y sujeto y cómo ha de ser definida la relación fundamental del sujeto con lo subsistente, esto es, sólo si podemos aclarar qué significa ser-verdadero y qué

5. Aristóteles, *Metafísica*, E 4, 1027 b 25 ss.

6. Aristóteles, *De anima* Γ 6, 430 a 28. [En diversas ocasiones se ha traducido el tratado *sobre el alma* al castellano, por ejemplo, la debida a T. Calvo Martínez (Madrid, Gredos, 1994. (*N. del T.*)]

7. *Ibid.*, 430 b 3 s.

8. Aristóteles, *Metafísica*, K 8, 1065 a 22-23.

tiene que ver con el Dasein. Sea cual sea el modo en que comencemos a pensar estos problemas centrales, pero difíciles, vemos ante todo la intrínseca afinidad de las doctrinas de Kant y de Aristóteles. El ser en el sentido de la cópula es, según Kant, *respectus logicus*, y, según Aristóteles, es síntesis en el logos. Puesto que, para Aristóteles, este ente, este *ens*, no es ἐν πράγμασιν, no se da entre las cosas, sino ἐν διανοίᾳ, significa no un *ens reale*, sino un *ens rationis*, como dice la escolástica. Pero esto es sólo la traducción de ὂν ἐν διανοίᾳ.

260 | *b*) El ser de la cópula en el horizonte de la quididad (*essentia*) según Thomas Hobbes

La *interpretación* de la *cópula* y de la *proposición* que ofrece Hobbes está influida también por la tradición aristotélico-escolástica. Se suele describir su concepción de la lógica como un ejemplo del nominalismo más radical. Nominalismo es la concepción de los problemas lógicos que, en la interpretación del pensar y del conocer, parte del pensamiento expresado en la proposición enunciativa y, a decir verdad, de la proposición enunciativa tal como se manifiesta como complejo verbal hablado: palabras y nombres —de ahí nominalismo—. El nominalismo orienta hacia el complejo de palabras todos los problemas que surgen respecto de la proposición y, por tanto, también el problema del ser-verdad y la cuestión de la cópula. Vimos que, desde muy pronto, la cuestión de la proposición y del conocimiento se orientó, entre los griegos, hacia el logos, y, por ello, la reflexión sobre el conocimiento se convirtió en lógica. Queda sólo pendiente la cuestión de en qué dirección el logos se convierte en tema, en qué respecto es considerado. Ya en la lógica antigua, en el tiempo de Platón y de Aristóteles, se extendió una forma de nominalismo, la de los sofistas, y posteriormente, en la Edad Media, revivieron diferentes variedades de esta tendencia de pensamiento, sobre todo en la escuela de los franciscanos ingleses. El representante más radical del nominalismo de la escolástica tardía es Ockham, cuyo plantemiento nominalista tuvo importancia para sus problemas teológicos, pero también para el planteamiento teológico de Lutero y las dificultades inmanentes asociadas con él. No es casual que Hobbes elaborara un nominalismo radical. Ofrece su explicación de la cópula en conexión con su exposición de la proposición, de la *propositio*, en su «Logica», que es la primera parte de su tratado «Del cuerpo»[9]. Consideraremos

9. Th. Hobbes, *Elementorum philosophiae sectio I. De Corpore*, I Computatio sive Logica, cap. III ss. «De propositione». [El texto de los *Grundprobleme* remite, como se ve por la nota siguiente, a la edición de William Molesworth de las obras de Hobbes, *Opera*

261 | más detalladamente los conceptos hobbesianos de cópula y de proposición enunciativa no sólo porque son peor conocidos, sino porque la formulación nominalista radical del problema se expone aquí enteramente con una claridad insuperable, en la que —dejando aparte la cuestión de si es o no sostenible— la fuerza filosófica se manifiesta siempre.

El «es» es un simple constituyente de la proposición, S es P. De acuerdo con esto, el «es» recibe su determinación más específica a partir del concepto de proposición, de proposición enunciativa. ¿Cómo define Hobbes la *propositio*? Tomando pie de forma manifiesta en Aristóteles, comienza con su descripción de las formas posibles de oraciones, del logos, de la *oratio*. Enumera *precationes*, ruegos, *promissiones*, promesas, *optiones*, deseos, *iussiones*, órdenes, *lamentationes*, quejas; y dice de todas estas oraciones que son *affectuum indicia*, signos de los movimientos del espíritu. Ya en este punto se pone de manifiesto su interpretación característica. Comienza a partir del *carácter verbal* de las formas de oraciones: son *signos* de algo anímico. Pero no interpreta estas oraciones de un modo más preciso de acuerdo con su estructura, y, de hecho, esto ha producido siempre, incluso hoy, una dificultad fundamental en la interpretación. De la única oración que es importante para la lógica: la *propositio*, dice: *Est autem Propositio oratio constans ex duobus nominibus copulatis qua significat is qui loquitur, concipere se nomen posterius ejusdem rei nomen esse, cujus est nomen prius; sive (quod idem est) nomen prius a posteriore contineri, exempli causa, oratio haec homo est animal, in qua duo nomina copulantur per verbum Est, propositio est; propterea quod qui sic dicit, significat putare se nomen posterius animal nomen esse rei ejusdem cujus nomen est homo, sive nomem prius homo contineri in nomine posteriore animal*[10]. Pero la afirmación es una oración de dos nombres emparejados, mediante la cual el que habla mues-
262 tra que entiende que el segundo nombre, o sea, | el predicado, designa la misma cosa que también nombra el primero; o lo que es lo mismo: entiende que el primer nombre, el sujeto, está contenido en el segundo. Por ejemplo, la oración: el hombre es un ser vivo, en la que están emparejados dos nombres mediante el verbo «es». Esta oración representa una afirmación. Hay que observar que, en esta definición, Hobbes considera desde el principio el sujeto y el

philosophica, quae latine scripsit omnia (J. Bohn, London, 1839-1845), reimpresa en Aalen, Scientia, 1962. No obstante, en su título, por error, se omite el término *Computatio*. (*N. del T.*)]

10. Th. Hobbes, *Logica*, cap. III, 2, en *Opera Philosophica, quae latine scripsit omnia* 1, ed. de Molesworth, 1839-1845.

predicado como dos nombres y ve la proposición de un modo totalmente externo: Dos nombres, S es P. P es el posterior, S es el nombre anterior, el «es», sin embargo, es la cópula del primero y el segundo. Con esta caracterización, la proposición enunciativa se le presenta a Hobbes como una secuencia de palabras, una serie de palabras que se siguen unas a otras y el todo de la secuencia de palabras es un signo (*significat*) de que quien usa estas palabras comprende algo. La cópula, el «es», es el signo de que quien habla comprende que los dos nombres de que consta la proposición se refieren a la misma cosa. «Ser vivo» mienta lo mismo que «hombre». En consecuencia, el «est», el «es», es también un *signum*, un signo.

Aparentemente, parece que el modo de abordar el problema de la interpretación de la *propositio* es el mismo que en Aristóteles. Aristóteles comienza la exposición de su tratado *De Interpretatione* con la caracterización general: Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωγῇ τῶν ἐν τῇ ψυξῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωγῇ[11]. «La articulación verbal es, pues, σύμβολον, un símbolo, un signo para el conocimiento de un estado psíquico y, de la misma manera, lo escrito es, a su vez, un símbolo, un signo, de la articulación verbal». También para Aristóteles hay una conexión entre lo escrito, lo hablado y lo pensado: escritura, palabra, pensamiento. Pero, sin embargo, esta conexión es concebida por él sólo con la guía del concepto totalmente formal y no explicado de σύμβολον, el signo. En Hobbes la relación de signo es tomada todavía de forma más
263 superficial. Sólo en nuestra época se ha profundizado | en una investigación efectiva del problema del signo. En la primera de sus *Investigaciones Lógicas*, «Expresión y Significado», Husserl ofrece las determinaciones esenciales que conciernen al signo [*Zeichen*], la señal [*Anzeichen*] y a la designación [*Bezeichnung*], por un lado, y al significar [*Bedeuten*], por otro. La función de signo que desempeña lo escrito respecto de lo hablado es totalmente distinta que la función de signo que tiene lo hablado respecto de lo significado en la oración, e, inversamente, de lo escrito, de la escritura, con respecto a lo significado por ella. Aparece aquí una multiplicidad de relaciones simbólicas muy difíciles de comprender en su estructura elemental que requiere extensas investigaciones. Cabe encontrar en *Ser y tiempo* (§ 17 «Referencia y signos») algunas observaciones que complementan la investigación husserliana de acuerdo con una orientación radical. Hoy día el símbolo se ha convertido en una fórmula de uso corriente, pero todos se dispensan de investigar lo

11. Aristóteles, *De interpretatione*, 16 a 3 s.

que se quiere decir con este término y no se tiene la menor idea de las dificultades que oculta esta expresión.

En la proposición el primer nombre es el *subjectum*; el segundo es el *praedicatum*, el «es» es la cópula. ¿Cómo determinar con mayor precisión en su función de signo el «es» en tanto que concepto unitivo? El emparejamiento, dice Hobbes, no tiene necesariamente que ser expresado mediante el «est», *nam et ille ipse ordo nominum, connexionem suam satis indicare potest*[12], pues ya la misma secuencia de los nombres puede indicar suficientemente su conexión. El signo del emparejamiento, cuando es expresado por la cópula o por una flexión verbal, tiene, por su parte, una determinada función de signo. *Et nomina* [a saber los *nomina copulata*] *quidem in animo excitant cogitationem unius et ejusdem rei*, los nombres, sujeto y predicado, excitan el pensamiento de una y la misma cosa. *Copulatio autem cogitationem inducit causae*
264 *propter quam ea nomina illi rei imponuntur*[13], | el emparejamiento, sin embargo, o su signo, la cópula, a la vez induce a pensar en la causa por la cual estos nombres consecutivos son atribuidos a una y la misma cosa. La cópula no es sin más el signo de una unión, un concepto unitivo, sino la marca de aquello en lo que *se funda* (*causa*) la unión.

¿Cómo explica Hobbes esta concepción de la cópula, que llama la atención dentro de su orientación nominalista extrema? Tomemos un ejemplo: *Corpus est mobile*[14], el cuerpo es móvil. Con *corpus* y con *mobile*, pensamos la *rem ipsam*, la cosa misma, *utroque nomine designatam*[15], designada mediante los dos nombres. Pero, con estos dos nombres, no pensamos, simplemente dos veces y de forma separada, la misma cosa, el cuerpo-móvil, *non tamen ibi acquiescit animus*, el espíritu no reposa aquí, sino que se pregunta aun: ¿qué es ese ser cuerpo o ese ser móvil, *sed quaerit ulterius, quid sit illud esse corpus vel esse mobile?*[16]. Hobbes reduce la función de signo de la cópula a ser signo de lo que es el ente mencionado en los *nomina copulata*, la reduce a la cuestión que inquiere por aquello que constituye, en la *cosa que es nombrada*, las diferencias en virtud de las cuales es llamada precisamente así y no de otro modo, a diferencia de todas las demás. Al preguntarnos por el *esse aliquid*, nos preguntamos por la *quidditas*, por la quididad de un ente. Sólo ahora se muestra con claridad qué sentido

12. Th. Hobbes, *Logica*, cap. III, 2.
13. *Ibid.*, cap. III, 3.
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*

funcional atribuye Hobbes a la cópula. Ella, en tanto que indicación del pensamiento del fundamento del emparejamiento de los nombres, es signo de que, en la *propositio*, en la proposición enunciativa, pensamos en la *quidditas*, en la quididad de la cosa. La *propositio* es la respuesta a la pregunta: *¿qué es* la cosa? En una orientación nominalista esto quiere decir: ¿Cuál es el fundamento
265 de la atribución de dos nombres diferentes a la misma cosa? | Pronunciar el «es» en la proposición, pensar en la cópula, equivale a pensar en el fundamento de la idéntica referencia, posible y necesaria, del sujeto y el predicado a lo mismo. Lo pensado en el «es», el fundamento, es la quididad (*realitas*). Por ello, el «es» notifica la *essentia* o a la *quidditas* de la *res* de la que se habla en la proposición.

A partir de la estructura de la *propositio* entendida de este modo, se hace comprensible, según Hobbes, una división fundamental de los nombres, *in nomina concreta* y *abstracta*. Es una antigua convicción de la lógica que los conceptos se desarrollan a partir del juicio y se determinan mediante el juicio. *Concretum autem est quod rei alicujus quae existere supponitur nomen est, ideoque quandoque suppositum quandoque subjectum Graece* ὑποκείμενον *appellatur*[17], lo concreto es el nombre de algo que es pensado como subsistente. Por ello, se usa para concreto también la expresión *suppositum*, *subjetctum* (ὑποκείμενον). Tales son, por ejemplo, nombres como cuerpo (*corpus*), móvil (*mobile*) o similar (*simile*). *Abstractum est, quod in re supposita existentem nominis concreti causam denotat*[18], el nombre abstracto designa el fundamento del nombre concreto que subsiste en la cosa que subyace. Nombres abstractos son corporeidad (*esse corpus*), movilidad (*esse mobile*) o similitud (*esse simile*)[19]. *Nomina autem abstracta causam nominis concreti denotant, non ipsa rem*[20], los nombres abstractos designan el fundamento del nombre concreto, no la cosa misma. *Quoniam igitur rem ita conceptam voluimus appellati corpus, causa ejus nominis est, esse eam rem extensam sive extensio vel corporeitas*[21], que, por ejemplo, a un cuerpo concreto que esté ahí lo llamemos de tal o cual modo tiene su fundamento en que lo que
266 se nos da | es extenso, es decir, está determinado mediante la corporeidad. Dicho desde el punto de vista de la proposición, los nombres concretos son anteriores y los abstractos, posteriores. Por

17. *Ibid.*
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*
21. *Ibid.*

tanto, dice Hobbes, los nombres abstractos, que expresan la quididad, la *quidditas*, no podrían ser, si no hubiera el «es», la cópula. Según Hobbes, *surgen a partir de la cópula*.

Tenemos que retener la característica de la cópula. Muestra el fundamento de la posible referencia idéntica del sujeto y el predicado a la misma cosa. Con este signo del fundamento se menciona la quididad de la cosa y, por consiguiente, la cópula, el «es» expresa la quididad. Hobbes niega que el «es» exprese, en algún sentido, algo así como el «existe», el «es subsistente» u otra cosa semejante. Nos planteamos la pregunta de cómo la función expresiva de la cópula, vinculada a la expresión de la quididad, se relaciona con el fenómeno o con la expresión de la subsistencia, del existir.

La cópula indica el *fundamento* de la atribución de distintos nombres a la misma cosa. Se debe retener esta determinación. El «es» dice: existe un fundamento para la referencia identificativa del nombre-sujeto y del nombre-predicado a una cosa. Esto tiene consecuencias ulteriores para la determinación más precisa de la *propositio*. Ya hemos señalado que el ser verdad o el ser falso se encuentran en la proposición enunciativa y que existe cierta relación entre el ser en el sentido del «es» y el ser verdad. Surge la pregunta: ¿Cómo comprende Hobbes la verdad y la falsedad, *veritas* o *falsitas*, que pertenecen a la *propositio*? La relación, tal como la entiende Hobbes, se expresa en la siguiente proposición: *Quoniam omnis propositio vera est..., in qua copulantur duo nomina ejusdem rei, falsa autem in qua nomina copulata diversarum rerum sunt*[22], es verdadera toda proposición enunciativa en la que el emparejamiento de los nombres, sujeto y predicado, se refiere a la misma cosa;
267 | falsa, en cambio, es aquella en la que los nombres emparejados mientan cosas distintas. Hobbes ve la verdad de la proposición enunciativa en la relación identificativa adecuada de los miembros de la proposición enunciativa con la misma cosa, en tanto que fundamento *unitario* de la unión. En el mismo sentido, define la cópula como la verdad. El «es» es, a la vez, en tanto que cópula, la expresión del ser-verdad en la proposición. No podemos profundizar aquí en la afinidad, a pesar de diferencias esenciales, entre esta determinación de la verdad y la aristotélica. De acuerdo con esta definición de la verdad, Hobbes puede decir: *Voces autem hae verum, veritas, vera propositio, idem valent*[23], estas palabras: verdadero, verdad, proposición verdadera significan lo mismo. Hobbes dice tajantemente: la verdad es siempre proposición verdadera.

22. *Ibid.*, cap. V, 2.
23. *Ibid.*

Veritas enim in dicto, non in re consistit[24], la verdad tiene su ser en lo dicho como tal, no en las cosas. Esto nos recuerda la tesis aristotélica: El ἀλεθεύειν, el ser verdad, no es ἐν πράμασιν, en las cosas, sino en ἐν διανοίᾳ, el pensamiento. En cambio, Hobbes, de acuerdo con su orientación nominalista extrema, dice: en el pensamiento *expresado*, en la proposición.

Es característico cómo Hobbes trata de demostrar esta tesis. *nam etsi verum opponatur aliquando apparenti, vel ficto, id tamen ad veritatem propositionis referendum est*[25], o sea, aunque a veces se contraponga la verdad a lo aparente y a lo fantástico, este concepto de verdad debe referirse a la auténtica verdad, esto es, a la verdad de la proposición. Hobbes nos recuerda algo conocido por tradición: que también hablamos, por ejemplo, de un hombre «verdadero». En este caso mentamos un hombre «efectivo» frente a un hombre pintado, dibujado o reflejado en el espejo. Este significado de verdadero, en el sentido de «efectivo» no tiene, dice Hobbes, un
268 significado primario, | sino que se reduce a la *veritas* en la *propositio*; una tesis que en lo fundamental también defiende Tomás de Aquino, aunque éste tenga respecto de la verdad de las cosas una posición distinta de la de Hobbes. Hobbes subraya de manera totalmente unilateral: la verdad es una determinación de la proposición, hablamos sólo impropiamente de *cosas* verdaderas. *Nam ideo simulachrum hominis in speculo, vel spectrum, negatur esse verus homo, propterea quod haec propositio, spectrum est homo, vera non est; nam ut spectrum non sit verum spectrum, negari non potest. Neque ergo veritas, rei affectio est, sed propositionis*[26], pues se niega que la imagen del hombre en el espejo (*spectrum*), la imagen especular, εἴδωλον, sea un hombre verdadero, porque la *proposición enunciativa* «la imagen especular es un hombre» no es verdadera en tanto que proposición enunciativa, pues no se puede negar que la imagen no es un hombre verdadero. Llamamos verdadera a una cosa sólo porque la *proposición enunciativa* sobre ella es verdad. El ser-verdad dicho de las cosas es un modo de hablar secundario. *Llamamos* verdadero al ente, por ejemplo, *verdadero* hombre, a distinción de uno aparente, porque la proposición sobre él es verdadera. Con esta tesis, Hobbes quiere clarificar la significación del nombre «verdad». Pero surge inmediatamente la cuestión: ¿por qué es verdadera la proposición enunciativa sobre un ente? Evidentemente, porque aquello de lo que se habla, no es una apariencia, sino un hombre efectivo, verdadero. Incluso sin que lleguemos a

24. *Ibid.*
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*

afirmar que aquí se da un círculo —pues, por una parte, se trata de esclarecer el significado de «verdad» a partir de la verdad del juicio: la verdad es tal y cual, esto es, la verdad del juicio, y, por otra parte, se trata de la cuestión de la auténtica *fundamentación* de algo *verdadero* en tanto que juicio— aparece aquí una relación enigmática entre la *efectividad* de un ente y la *verdad de la proposición enunciativa* sobre ese ente efectivo; una relación que ya se nos impuso en la interpretación kantiana del ser: el ser es igual al ser-percibido, al carácter de estar-puesto.

269 | A la explicación en la que reduce la verdad de las cosas a la verdad de las proposiciones sobre las cosas, Hobbes añade esta observación característica: *Quod autem a metaphysicis dici solet ens unum et verum idem sunt, nugatorium et puerile est; quis enim nescit, hominem, et unum hominem et vere hominem idem sonare*[27], pero lo que suelen decir los metafísicos de que ser ente, ser uno y ser verdadero son la misma cosa es un hablar pueril y trivial pues quién no sabe que hombre, un hombre y un hombre efectivo significan lo mismo. Hobbes piensa aquí en la doctrina escolástica de los transcendentales que se remonta hasta Aristóteles, la doctrina de las determinaciones que pertenecen a todo «algo» en tanto que algo en general, según la cual todo «algo» es, en cierto sentido, un *ens*, todo «algo» es *un* algo, *unum*, y todo «algo», en la medida en que es, o sea, en la medida en que es pensado de algún modo por Dios, es *verdadero*, *verum*. La escolástica no dice, sin embargo, como Hobbes le atribuye, que *ens, unum, verum*, los transcendentales, *idem sunt*, signifiquen lo mismo, sino dice sólo que estas determinaciones con convertibles, esto es, que una puede ser puesta en lugar de la otra, porque corresponde con igual originalidad a todo «algo» como algo. No podemos explicar aquí más detenidamente las razones por las que Hobbes necesariamente había de ser ciego respecto de la importancia fundamental de los transcendentales, que tampoco la escolástica había desarrollado en su auténtico sentido. Se trata sólo de ver cuán drásticamente niega toda verdad de las cosas y atribuye la determinación de la verdad únicamente a la proposición enunciativa.

La tesis de Hobbes, que es de particular importancia para la comprensión de la lógica contemporánea pues ella también se adhiere a esta tesis, se hará todavía más clara mediante las explicaciones que siguen, en las que coexisten concepciones adecuadas e interpretaciones totalmente unilaterales. *Intelligitur hinc veritati et falsitati locum non esse, nisi in iis animantibus qui oratione utun-*

27. *Ibid.*

270 *tur*[28], | por esto se comprende que el lugar de la verdad y la falsedad es sólo en los seres vivos que hacen uso de la oración. Porque la proposición enunciativa es una oración, una serie de palabras, y el lugar de la verdad se halla en la proposición enunciativa, hay verdad sólo donde hay seres vivos que hacen uso de la proposición enunciativa. *Etsi enim animalia orationis expertia, hominis simulachrum in speculo aspicientia similiter affecta esse possint, ac si ipsum hominem vidissent, et ob eam causam frustra eum metuerent, vel abblandirentur, rem tamen non aprehendunt tanquam veram aut falsam, sed tantum ut similem, neque in eo falluntur*[29], es decir, aunque los seres vivos desprovistos de la oración, del lenguaje, los animales, pueden ser afectados al ver la imagen humana en el espejo igual que si hubieran tenido la visión del hombre mismo y, por tanto, pueden temer de él o hacer gestos ante él, sin embargo, no aprehenden como verdadero o falso lo que es así dado, sino solamente como similar y en esto no son víctimas de una ilusión. Podemos notar de pasada que aquí aparece una gran dificultad, a saber: determinar lo que se da a los animales como seres vivos y cómo lo dado se les devela a ellos. Hobbes sostiene que lo dado no se les da como verdadero o como falso porque no pueden hablar y hacer proposiciones enunciativas sobre lo que se les da. Sin embargo, está obligado a decir que la imagen en el espejo se le da *como* similar. Se impone la cuestión de en qué medida en general puede algo darse a los animales *como* algo. Vayamos, sin embargo, a una cuestión ulterior: ¿Se les da a los animales algo *como ente*? Es ya un problema establecer ónticamente cómo se les da algo a los animales. En una consideración más detenida, se ve que puesto que nosotros mismos no somos meros animales, si hablamos con prudencia, hemos de decir que no comprendemos primariamente el «mundo» de los animales. Pero en la medida en que, en tanto que existentes, vivimos —lo que es
271 ya un auténtico problema—, | se da para nosotros la posibilidad de determinar reductivamente, procediendo a partir de lo que se nos da como existentes, lo que puede darse al animal que sólo vive pero que no existe. Toda la biología hace necesariamente uso de esta continuidad metodológica aunque se esté lejos de haberla puesta en claro. Sin duda, hoy hemos alcanzado un punto en que estas cuestiones fundamentales de la biología, relativas a las determinaciones fundamentales de un ser vivo y de su mundo se han puesto en movimiento. Esto indica que las ciencias biológicas han descu-

28. *Ibid.*, cap. III, 8.
29. *Ibid.*

bierto de nuevo la filosofía necesariamente inmanente en ellas. Hobbes se conforma a este respecto con decir que los animales no tienen lenguaje, y por tanto, lo dado no se les da como verdadero o falso, ni siquiera aunque se les dé *como* similar. *Quemadmodum igitur orationi bene intellectae debent homines, quicquid recte ratiocinantur; ita eidem quoque male intellectae debent errores suos; et ut philosophiae decus, ita etiam absurdorum dogmatum turpitudo solis competir hominibus*[30], pues de la misma forma que es a la oración bien entendida que los hombres deben todo cuanto conocen racionalmente —y con esto Hobbes configura la caracterización fundamental del lenguaje—, así les deben también a la misma oración y al lenguaje, mal entendidos, sus errores. De la misma manera que el ornato de la filosofía le pertenece sólo al hombres, también la fealdad de las afirmaciones sin sentido. *Habet enim oratio (quod dictum olim est de Solonis legibus) simile aliquid telae aranearum; nam haerent in verbis et illaqueantur ingenia tenera et fastidiosa, fortia autem perrumpunt*[31], el lenguaje y la oración tienen similitud con las telas de las arañas, lo que también se dijo de las leyes de Solón. Los espíritus livianos y débiles se cuelgan de las palabras y quedan prendidos en ellas, pero los fuertes las perforan. *Deduci hinc quoque potest, veritates omnium primas, ortas esse ab arbitrio eorum qui nomina rebus primi imposuerunt, vel ab aliis posita acceperunt. Nam exempli causa verum est hominem esse*
272 *animal, ideo quia eidem | rei duo illa nomina imponi placuit*[32], de aquí se puede concluir que las primeras *verdades* surgen del libre opinar de aquellos que primero impusieron los nombres a las cosas o los recibieron de otros como ya impuestos. Pues, para dar un ejemplo, la proposición «el hombre es un ser vivo» es verdadera porque se ha querido imponer dos nombres a la *misma* cosa.

Esto es suficiente acerca de la concepción de Hobbes respecto de la proposición enunciativa, la cópula, la verdad y el lenguaje en general. Con lo que se ha dicho sobre el lenguaje se ha puesto en claro que Hobbes toma la proposición enunciativa como una pura secuencia de palabras. Pero también hemos visto, desde las primeras citas, que no cabe mantener hasta el final este nominalismo. Pues Hobbes no puede seguir manteniendo que la proposición enunciativa es una mera secuencia de palabras. Se ve forzado necesariamente a relacionar esta secuencia verbal con alguna *res*, pero sin poder interpretar con más detalle esta referencia específica de los nombres a las cosas y la condición de posibilidad de

30. *Ibid.*
31. *Ibid.*
32. *Ibid.*

dicha referencia: El carácter *significativo* de los nombres. Pese a su consideración totalmente nominalista del problema, para Hobbes el «es» significa también algo más que un mero fenómeno fonético o gráfico, intercalado de algún modo entre otros. La cópula, como emparejamiento de las palabras, es el signo del pensar en el fundamento de la referencia identificativa de dos nombres a la misma cosa. El «es» significa la quididad de la cosa sobre la que se hace la proposición enunciativa. Por tanto, más allá de la pura secuencia verbal, surge una multiplicidad que pertenece a la proposición enunciativa en general: la referencia identificativa de los nombres a una cosa, la aprehensión de la quididad de la cosa en esta referencia identificativa, el pensamiento del fundamento de la referencia identificativa. Bajo la presión de los fenómenos implicados en la interpretación de la proposición enunciativa como una secuen-
273 cia de palabras, Hobbes abandona | cada vez más su inicial aproximación. Esto es característico de todo nominalismo.

c) El ser de la cópula en el horizonte de la quididad (*essentia*) y de la efectividad (*existentia*) según John Stuart Mill

Intentemos esbozar brevemente la teoría de John Stuart Mill de la proposición enunciativa y de la cópula. En ella nos encontramos con un problema nuevo respecto de la cópula, de modo que la cuestión principal acerca de la conexión entre el ser y el ser-verdad se complica todavía más. John Stuart Mill (1806-1873) desarrolló su teoría de la proposición enunciativa y de la cópula en su obra principal: *Sistema de la lógica deductiva e inductiva. Una exposición de los principios fundamentales de la teoría de la demostración y de los métodos de la investigación científica* (1.ª edición, 1843; 8.ª edición, 1872)*. Las principales secciones que interesan a

* Heidegger cita la traducción de Th. Gomperz (J. St. Mill, *System der deduktiven und induktiven Logik*, Leipzig, ^{2}1884), incluida en la versión alemana de las obras completas de Mill, *John Stuart Mills gesammelte Werke* (Fues, Leipzig, 1868 ss.) de la que hay una reedición actual (Scientia, Aalen, 1968). La traducción de las obras de Mill se realizó por un equipo de traductores dirigidos por el propio Gomperz. La versión alemana del *Sistema de Lógica* se efectuó de acuerdo con la octava edición (Longmans, London, 1872) publicada un año antes de la muerte de Mill y fue realizada, según dice Gomperz, en «colaboración con su autor». La edición de referencia es la de los *Collected Works of John Stuart Mill*, VII, 1-3 y VIII, 4-6, editados por J. M. Robson, con una introducción de R. F. McRae (Toronto-Buffalo, 1973). Existe asimismo una versión española debida a Eduardo Ovejero y Maury (Jorro, Madrid, 1917). No obstante, las citas de la obra Mill que intercala Heidegger las traducimos directamente del alemán por adaptarse mejor al curso de la lección que la versión castellana, aunque para facilitar la confrontación del texto, indicaremos, en vez de la página de la edición de Gomperz, como hace Heidegger, el libro, el capítulo y la sección. [*N. del T.*]

nuestro problema se encuentran en el volumen 1, libro I, capítulo 4, «Sobre las proposiciones» y capítulo 5, «Sobre el contenido de las proposiciones». John Stuart Mill está influido por el empirismo inglés, Locke y Hume, y además por Kant, pero principalmente por la obra de su padre, James Mill (1773-1836), *El análisis de los fenómenos del espíritu humano*. La *Lógica* de Mill alcanzó una gran importancia en la primera y en la segunda mitad del siglo XIX. Determinó de forma esencial toda obra lógica elaborada tanto en Francia como en Alemania.

En su disposición global, la *Lógica* de Mill no está equilibrada respecto de su convicción básica, que se supone que es nominalista, aunque no el nominalismo extremo de Hobbes. Mientras que, en el primer libro de Mill, que desarrolla la teoría del nominalismo, es fácil reconocer un nominalismo, sin embargo, en el libro cuarto, donde elabora en la práctica sus convicciones teoréticas respecto de la interpretación de los métodos de la ciencia, aparece una for-
274 ma de ver las cosas que es la opuesta a esa teoría | —y, por tanto, no nominalista—, de modo que, finalmente, se revuelve tajantemente contra todo nominalismo, incluso también contra Hobbes. Mill comienza su investigación de las proposiciones con una caracterización general de esta forma de discurso. «Una proposición... es una porción del discurso en el cual un predicado es afirmado o negado de un sujeto. Un predicado y un sujeto es todo lo que se necesita para constituir una proposición; pero puesto que no cabe concluir, de ver simplemente dos nombres puestos uno al lado del otro, que sean predicado y sujeto, que uno de ellos sea afirmado o negado del otro, es necesario que haya algún modo de indicar esta intención; algún signo para distinguir una predicación de cualquier otro tipo de discurso»[33]. Aquí aparece, una vez más, el punto de partida de que el sujeto y el predicado se yuxtaponen como nombres. Pero se necesita un signo de que esta yuxtaposición de palabras es una predicación. «Esto a veces se hace mediante una ligera alteración de una de las palabras, llamada *inflexión*; como cuando decimos, "el fuego quema"; el cambio de *quemar* a *quema* muestra que lo que nosotros queremos es afirmar el predicado "quemar" del sujeto "fuego". Pero habitualmente esta función [señalar la predicación] se lleva a cabo mediante la palabra *es*, cuando se quiere dar a entender una afirmación y mediante *no es*, cuando, una negación; o por alguna otra parte del verbo *ser*. La palabra que sirve al propósito de ser un signo de la predicación se la llama, como he-

33. J. St. Mill, *System der deduktiven und induktiven Logik* [*Sistema de Lógica*], I, IV, 1.

mos observado anteriormente, la *cópula*. Es importante que liberemos nuestra concepción de la naturaleza y del oficio de la cópula de toda oscuridad; pues nociones confusas respecto de ella han sido causas, junto a otras, de que se haya difundido el misticis-
275 mo en el ámbito de la lógica y | se hayan convertido sus especulaciones en logomaquias. Cabría suponer que la cópula es algo más que un mero signo de la predicación; que también significa existencia [subsistencia]. En la proposición "Sócrates es justo", parece que está implicado no sólo que la cualidad *justo* pueda ser afirmada de Sócrates, sino, más aun, que Sócrates *es*, es decir, existe. Sin embargo, esto sólo muestra que hay una ambigüedad en la palabra *es*; una palabra que no sólo lleva a cabo la función de la cópula en las proposiciones enunciativas afirmativas, sino que también tiene un significado propio, en virtud del cual puede por sí misma convertirse en predicado de una proposición. Que el uso de ella como cópula no incluye necesariamente la afirmación de la existencia, se muestra a partir de una proposición como "un centauro es una ficción de los poetas", en la que es imposible presuponer que exista un centauro, puesto que la proposición expresamente afirma que esa cosa no posee existencia real. Podrían llenarse muchos volúmenes con las frívolas especulaciones respecto de la naturaleza del ser (τὸ ὄν, οὐσία, *ens, entitas, essentia*, y similares) que se han suscitado al pasar por alto el doble significado de la palabra *ser* y suponer que, cuando significa *existir* y cuando significa *ser* una cosa específica, como *ser* un hombre, *ser* Sócrates, *ser* objeto del ver o del hablar, *ser* un fantasma, incluso *ser* un no-ente, en el fondo, debe todavía contener la misma idea, y debe encontrarse un significado que corresponda a todos los casos. La niebla que se levantó a partir de esta estrecha mancha se difundió en un período temprano por toda el ámbito de la metafísica. Sin embargo, no debemos mirar con desprecio a un Platón o a un Aristóteles porque seamos ahora capaces de preservarnos de muchos errores en los que estos grandes espíritus, quizá inevitablemente, cayeron»[34]. Con bastante claridad,
276 |aparece aquí también cómo el desapasionado inglés tergiversa la historia del mundo. Vemos, a partir de la cita, que Mill plantea inicialmente el problema en la misma dirección que el nominalismo en general. La proposición es una secuencia verbal que necesita un signo para ser reconocible como predicación. El segundo momento que caracteriza ya de antemano la concepción de la cópula que tiene Mill se encuentra en que cree que, en la cópula, en el «es», hay una ambigüedad, dado que, por una parte, tiene la *función de*

34. *Ibid.*, I, IV, 1.

unión, o la función de ser un signo, pero al mismo tiempo significa *existencia*. Mill hace hincapié en que el intento de juntar estos dos significados de la cópula, su función de unión, o carácter de signo, y su significación como expresión de la existencia, convierte la filosofía en misticismo. En el curso de nuestra discusión veremos cómo hay que plantear la cuestión de si la cópula posee dos o incluso más de dos sentidos. Pero precisamente por esta razón es por lo que se hace preciso plantear la cuestión del *fundamento unitario* de esta *ambigüedad*. Pues una ambigüedad de la misma palabra nunca es casual.

De acuerdo con el planteamiento que hace Mill, parece como si tratase de separar la proposición enunciativa, en tanto que secuencia verbal, de las cosas mismas que ella enuncia, o, como es corriente en el empirismo inglés, tomara la proposición enunciativa no como una yuxtaposición de palabras sino más bien como una yuxtaposición de representaciones que se unen sólo en el sujeto. Sin embargo, Mill se opone con firmeza a la concepción del juicio entendido como unión de representaciones o incluso de meras palabras. Dice: «Desde luego, es totalmente verdad que en cualquier juicio, por ejemplo, cuando juzgamos que el oro es amarillo, tiene lugar en nuestra conciencia un proceso... Debemos tener la representación del oro y la representación del amarillo y estas dos representaciones deben unirse en nuestros espíritus»[35]. Mill admite
277 la interpretación empirista del pensamiento | como una cierta combinación de representaciones en el alma. «Sin embargo, ante todo, esto es, evidentemente, sólo una parte del proceso que tiene lugar [en el juicio]»[36]; «pero mi creencia [es decir, el *assensus*, como dice Descartes, el asentimiento que está presente en el juicio] se refiere no a las representaciones, sino a las cosas. Lo que yo creo [aquello a lo que asiento, aquello a lo que digo sí en el juicio] es un hecho»[37]. Mas de aquí podemos inferir que, en la proposición, el «es» expresa la factualidad de la cosa, su subsistencia, en vez de ser sólo un signo de una unión de nombres. Por un lado, esto quiere decir que la proposición se refiere a los hechos, pero, por otro lado, se dice que el «es» es un signo de la unión de los nombres. ¿Cómo cabe solventar esta equivocidad de la cópula?

Mill lo intenta mediante la introducción de una clasificación de todas las proposiciones posibles. Distingue entre proposiciones *constitutivas* y *casuales*. En la terminología escolástica: proposi-

35. *Ibid.*, I, V, 1.
36. *Ibid.*
37. *Ibid.*

ciones *esenciales* y *accidentales*. Lo que con esto pretende dar a entender, se pone de manifiesto a partir de las caracterizaciones posteriores que ofrece de esta división de las proposiciones. Llama también a las proposiciones esenciales proposiciones *verbales* y designa a las accidentales como *proposiciones reales*. Da aun otra denominación en la que se adhiere a la tradición y, como él cree, a Kant: Las proposiciones esenciales, es decir, verbales son *analíticas* y las proposiciones reales, accidentales son *sintéticas*. Kant hace, de esta distinción de los juicios, la guía para su problema principal que toma la forma de cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*. En esta cuestión se esconde otra: ¿cómo es posible la ontología como ciencia? La distinción de Mill no coincide con la kantiana, pero esto ahora no tiene importancia. Un juicio esencial es siempre verbal, es decir, un juicio esencial sólo explica el significado de la
278 palabra. No se refiere a los hechos sino | al significado de los nombres. Ahora bien, puesto que los significados de los nombres son totalmente arbitrarios, también lo son las proposiciones verbales, o, para hablar con mayor precisición, las proposiciones que explican palabras no son, tomadas estrictamente, ni verdaderas ni falsas. No tienen el criterio en las cosas, sino que dependen sólo del acuerdo con el uso lingüístico. Las proposiciones verbales o esenciales son las *definiciones*. De acuerdo con Mill, la noción más simple, y más importante de definición, es la de una proposición que ofrece el significado de una palabra, «a saber, o el significado que posee en el uso habitual o el significado que el que habla o escribe intenta añadirle para un propósito particular»[38]. La definición es definición nominal, explicación de una *palabra*. La teoría de Mill de la proposición y de la definición no concuerda con lo que desarrolla de modo práctico en el libro cuarto. La puesta en práctica es mejor que su teoría. «La definición de un nombre... es la suma total de todas las proposiciones *esenciales* que cabe formar con ese nombre como sujeto. Todas las proposiciones, cuya verdad está contenida en el nombre [Mill no tenía realmente razón para decir esto], todas aquellas de las que somos nosotros conscientes tan pronto como percibimos el nombre, están incluidas en la definición si esta es completa»[39]. Todas las definiciones son definiciones de nombres, pero —y ahora la teoría se rompe propiamente—: «en algunas definiciones es patente que no se pretende nada más que explicar el significado de una palabra; mientras que, en otras, *además* de explicar el significado de la palabra, también se quiere dar

38. *Ibid.*, 1, VIII, 2.
39. *Ibid.*, I, VIII, 2.

a entender que existe una cosa que corresponde a la palabra. Si, en un caso dado, se pretende o no esto [o sea, expresar la subsistencia de aquello sobre lo que se hace la proposición enunciativa] no puede ser aprehendido a partir de la mera forma de la expresión»[40].
279 Aquí | se muestra la ruptura del presupuesto nominalista. Mill debe volver, más allá de la secuencia verbal, al contexto de lo significado en esa secuencia de palabras. «"Un centauro es un animal con la parte superior de hombre y la parte inferior de caballo" y "un triángulo es una figura rectilínea de tres lados" son, en cuanto a su forma, proposiciones totalmente similares; aunque en la primera no se presupone que exista efectivamente una cosa que corresponda a la palabra [sino que sólo se dice qué significa la palabra centauro], mientras que en la segunda no ocurre así»[41]. Mill dice[42] que el modo de distinguir entre estas dos proposiciones que aparentemente tienen el mismo carácter consiste en que, en la primera proposición, el «es» puede ser sustituido por la expresión «significa». En el caso de la primera proposición, puedo decir «un centauro significa un animal con...» y puedo decir esto sin que se altere el sentido de la proposición. Pero, en el segundo caso, «un triángulo es una figura rectilínea de tres lados», no puedo sustituir el «es» por «significa», pues entonces sería imposible deducir ninguna de las verdades de la geometría a partir de esta definición, que no es una definición meramente verbal, como de hecho ocurre. En la segunda proposición, la que versa sobre el triángulo, el «es» no quiere decir meramente «significa», sino que contiene dentro de sí una proposición enunciativa de *existencia*. En el fondo se esconde aquí un problema muy difícil: qué ha de entenderse por existencia matemática y cómo esta existencia puede fundarse axiomáticamente. Mill utiliza la posibilidad de reemplazar el «es» por el «significa» en las diferentes proposiciones como criterio para distinguir las puras definiciones, que son explicaciones verbales, de las proposiciones que asevera la existencia. Aquí se pone de relieve que Mill intenta interpretar el «es» en el sentido de «significa» en las proposiciones denominadas verbales o esenciales. Estas proposiciones tie-
280 nen como sujeto la *palabra* sujeto. | La palabra sujeto es lo que ha de ser definido como palabra, por ello las denomina proposiciones *verbales*. Pero las proposiciones que afirman el «es» en el sentido de «existe» son proposiciones *reales* porque quieren significar la efectividad. Esta se identifica con la existencia, como en Kant.

Mediante esta sustitución de la expresión «es» en el caso de las

40. *Ibid.*, I, VIII, 6.
41. *Ibid.*, I, VIII, 6.
42. *Ibid.*, I, VIII, 6.

proposiciones analíticas, o sea, de las proposiciones esenciales o verbales, Mill trata de evitar la ambigüedad de la cópula y, así, acabar con la cuestión de los diferentes sentidos de ser en el «es». Pero es fácil ver que, incluso con la sustitución, en las proposiciones esenciales, del «es» por el «significa», todavía está presente, sin embargo, la cópula en la forma flexionada del verbo «significar» que se ha introducido. Es también fácil mostrar que, en todo *significado* de un nombre, se encuentra alguna *referencia a las cosas*, de modo que no pueden ser completamente separadas las supuestas proposiciones verbales de Mill del ente que mientan. Los nombres, las palabras en el sentido más amplio, no tienen una medida fijada *a priori* de su contenido significativo. Los nombres, es decir, sus significados, cambian con la transformación de nuestro conocimiento de las cosas y los significados de los nombres y las palabras cambian siempre en cada caso de acuerdo con el predominio de un momento específico del significado, esto es, de acuerdo con el predominio de una determinada perspectiva de la cosa que de alguna manera nombra la palabra. Todas las significaciones, incluidas aquellas que son aparentemente meras significaciones verbales, surgen de las cosas. Toda terminología presupone algún conocimiento de las cosas.

Por tanto, con respecto a la división de Mill entre proposiciones verbales y proposiciones reales, ha de decirse lo siguiente: Las proposiciones enunciativas reales, esto es, las proposiciones enunciativas sobre el ente, enriquecen y modifican de continuo las proposiciones verbales. La distinción que tiene en cuenta Mill es realmente la diferencia entre la captación del ente que se pone de manifiesto en el pensar y en el comprender vulgar, tal como está ya sedimentado en cualquier lenguaje, y la concepción y exploración explícitas del ente, que se realiza tanto en la práctica como en la investigación científica.

281 | En este sentido, no cabe establecer una separación entre las proposiciones verbales y las proposiciones reales. Todas las proposiciones verbales son sólo proposiciones *reales* atrofiadas. El propio Mill se ve forzado a hablar en contra de su distinción y de su teoría; ya en su explicación más precisa de la definición tiene que recurrir al hecho de que todas las proposiciones enunciativas verbales se refieren también a la experiencia de las cosas. «Cómo hemos de definir un nombre puede no sólo ser una investigación de considerable dificultad y oscuridad, sino ser una investigación que deba profundizar en la naturaleza de las cosas que son denotadas por ese nombre»[43]. «La única definición adecuada de un nombre

43. *Ibid.*, I, VIII, 7.

es... una que declare los hechos, y la totalidad de los hechos que el nombre implica en su significación»[44]. Aquí, de una manera que no deja lugar a dudas, se dice que incluso las proposiciones verbales se refieren a los hechos. Pero además, que el «significa», con el que Mill sustituye el «es» en las proposiciones verbales exprese también una proposición enunciativa sobre el ser, puede verse fácilmente a partir del término que Mill emplea para las proposiciones verbales cuando las denomina proposiciones esenciales; se llaman así porque expresan la *essentia* de una cosa, la quididad de una cosa [*Was*-sein], lo que *es* esa cosa. Ya Hobbes había reducido todas las *propositiones* a proposiciones sobre la quididad.

De este modo se agudiza la ambigüedad de la cópula. Hobbes dice que todas las proposiciones expresan la quididad, es decir, un modo de ser. Mill dice que, si dejamos a un lado las proposiciones verbales, que, estrictamente hablando, no son proposiciones enunciativas sobre el ente, la proposición, en tanto que proposición real, expresa algo sobre lo existente. Para Hobbes el «es», el «*est*», quiere decir lo mismo que *essentia*, para Mill lo mismo que *existentia*. En la discusión de la segunda tesis, vimos que estos dos conceptos de ser van juntos de algún modo y determinan a todo ente. Ve-
282 mos, pues, | cómo una teoría ontológica sobre el ser tiene consecuencias sobre las distintas teorías posibles de la lógica sobre «es».

No necesitamos aquí profundizar en las proposiciones reales y en la manera en que Mill las interpreta tanto más cuanto que las entiende mediante el concepto de existencia, de efectividad, en un sentido no diferenciado, y no se plantea mayor problema. Sólo indicamos que reconoce tres categorías diferentes, tres ámbitos de lo efectivo: primero, los sentimientos o estados de conciencia; segundo, sustancias de tipo corporal o espiritual; y tercero, los atributos. Asimismo tampoco podemos profundizar en la forma en que la teoría de la proposición de Mill influyó en su teoría de la inducción y de la inferencia.

Retengamos que, en la teoría de Mill, se subraya especialmente el significado del «es» en el sentido de «existe».

d) El ser de la cópula y la doctrina del doble juicio de Hermann Lotze

Para concluir fijémonos en la teoría de la cópula de *Lotze*. Lotze se ocupó desde muy pronto de los problemas de la lógica. De él tenemos dos tratados, una *Lógica* pequeña y una *Lógica* grande, que

44. *Ibid.*, I, VIII, 4.

elaboró casi simultáneamente con una *Metafísica* pequeña y otra grande. La *Lógica* pequeña (1843) surge de una controversia con Hegel, pero está todavía muy influida por éste. La *Lógica* grande (1874; 2.ª edición, 1880) es mucho más extensa y más independiente en su exposición. Bajo la fuerte influencia de Mill, se orienta a las teorías de la ciencia.

En la *Lógica* pequeña, Lotze habla de la «cópula» «que une tanto como separa»[45]. Reaparece el pensamiento de Aristóteles que
283 ya señaló que | la proposición enunciativa es tanto σύνθεσις como διαίρεσις. Llama a la cópula una figura esencial del juicio. En una nota sobre el juicio negativo, S no es P, que es una dificultad fundamental para la lógica y la ontología desde el *Sofista* de Platón, se hace evidente hasta qué punto toma Lotze el «es» como cópula, es decir, ve en ella la función de unir y la entiende, igual que Kant, como concepto de unión. La cópula tiene aquí el carácter del «no es», siendo por así decir una cópula negativa. Lotze dice que «una cópula negativa es imposible»[46], puesto que una separación (negación) no es un modo de unión. Lotze cree que cuando digo «S no es P» y niego P de S, no puede esto querer decir que uno P con S. Esta idea le conduce una teoría esencial para la gran *Lógica* posterior: En el juicio negativo, la negación no es en realidad más que un nuevo juicio; un segundo juicio sobre la verdad del primero, que propiamente ha de ser pensado siempre como positivo. El segundo juicio es un juicio sobre la verdad o falsedad del primero. Esto lleva a Lotze a afirmar que todo juicio es, por así decir, un juicio doble. «S es igual a P» quiere decir: S es P, sí, esto es verdad. «S no es igual a P» quiere decir: no, no es S igual a P. «S es P» siempre se encuentra como juicio positivo subyacente.

Sin entrar en una crítica, debemos primero enfrentarnos a Lotze y preguntar: ¿Ha de ser tomada sin más la negación como equivalente a la separación? ¿Qué significa aquí separación, dado que Lotze declara que una cópula negativa, una unión separadora, es imposible? Debemos preguntar además: ¿Es entonces la unión el sentido primario de la cópula? Sin duda, esto es lo que el nombre dice. Pero queda todavía la cuestión de si cabe orientar sin más el problema del «es» y de su sentido ontológico hacia la caracterización del «es» como cópula, de si al tomar el «es» como cópula, como unión, no he prejuzgado ya una interpretación del «es» que quizá no permita alcanzar el centro del problema.

284 | Como ya hemos subrayado, Lotze desarrolla todavía más su

45. H. Lotze, *Logik*, 1843, p. 87.
46. *Ibid.*, p. 88.

teoría de la duplicación del juicio y de toda proposición enunciativa. Habla asimismo también de una duplicación en pensamiento principal y en pensamiento anexo. El ser P de S es el pensamiento principal, que expresa el contenido proposicional. El «sí es», el «sí, es verdad», que se añade es el pensamiento anexo. Vemos aquí de nuevo cómo, en esta disociación realizada en el juicio en pensamiento principal y anexo, aparece una vez más lo que Aristóteles ya había subrayado: por un lado, el «es» significa *unión* y, por otro, significa *ser verdadero*. En su *Lógica* grande, Lotze dice: «Ahora es ya claro que sólo se podrán dar para nosotros tantas formas esencialmente distintas de juicio cuantas significaciones esencialmente distintas de la *cópula*, o sea, diferentes pensamientos anexos, haya. Formamos estos pensamientos anexos acerca del modo en que el sujeto y el predicado están unidos y los expresamos, de un modo más o menos completo, mediante la forma sintáctica de la proposición»[47]. Respecto de la proposición enunciativa categórica S es igual a P, que es la que sirve con mayor frecuencia como ejemplo en la lógica, Lotze observa: «No hay apenas nada que decir de esta fórmula cuya construcción parece totalmente evidente y simple. Es preciso solamente mostrar que esta claridad aparente es totalmente enigmática y que la obscuridad que planea sobre el sentido de la cópula en el juicio categórico constituirá motivo constante de transformación de las futuras obras lógicas durante largo tiempo»[48]. Sin duda, Lotze vio aquí más que los que le siguieron. Fue precisamente el problema de la cópula, cuya historia hemos recorrido sólo en unos pocos lugares, el que no llegó a recibir un reconocimiento adecuado en el curso del desarrollo del trabajo de Lotze. Por el contrario, una peculiar mezcla de las ideas de Lotze con la renovación epistemológica de la filosofía kantiana llevó a
285 excluir todavía más, aproximadamente desde 1870, | el problema de la cópula del ámbito de la investigación ontológica.

Como hemos visto, Aristóteles ya había definido la proposición enunciativa, el logos, como aquello que puede ser verdadero o falso. El juicio es el portador de la verdad. Ahora bien, el conocimiento tiene la característica distintiva de ser verdadero. Por tanto, la forma básica de conocimiento es el juicio, aquello que es verdadero no sólo de forma primaria sino que es lo único que es verdad. La tesis de Hobbes según la cual conocer es juzgar se convirtió en una convicción de la lógica moderna y de la teoría del conocimiento. Aquello hacia lo que el conocimiento se dirige es el objeto

47. H. Lotze, *Logik* (1874), ed. de F. Meiner, Leipzig, 1912, p. 59.
48. *Ibid.*, p. 72.

[*Objekt, Gegenstand*] del juicio. De acuerdo con la revolución que se ha dado en llamar copernicana efectuada por Kant en la teoría del conocimiento, en la que el conocimiento no ha de regirse por el objeto, sino, al contrario, el objeto por el conocimiento, el conocimiento, esto es, la verdad del juicio, se convierte en pauta para medir el objeto, o, más precisamente, la objetividad [*Gegenständlichkeit, Objektivität*]. Pero, como muestra la cópula, en el juicio siempre se expresa un ser. El juicio verdadero es conocimiento del objeto. El ser juzgado con verdad determina la *objetividad* del objeto conocido. La objetividad es aquello que el conocimiento, en el sentido del juicio sobre algo, alcanza del ente. El *ser* del ente se *identifica con la objetividad* y la objetividad no quiere decir otra cosa más que el *ser juzgado con verdad.*

Ha sido sobre todo Husserl quien ha mostrado, en sus *Investigaciones Lógicas*, que en un juicio hay que distinguir entre el efectuar el juicio y la situación objetiva juzgada. Lo juzgado, lo que se mienta al efectuar el juicio, es lo que es válido, o también el contenido proposicional, el sentido del juicio o, simplemente, el sentido. Sentido quiere decir lo que es juzgado como tal en un juicio verdadero. Es esto, el sentido, lo que es *verdadero*, y lo que es verdadero no constituye sino la objetividad. El *ser-juzgado* en una proposición
286 enunciativa verdadera es igual | a la *objetividad*, igual al *sentido*. Esta concepción del conocimiento, que está orientada hacia el juicio, hacia el logos y que, por tanto, se convierte en lógica del conocimiento (que es el título de la principal obra de Hermann Cohen, el fundador de la escuela de Marburgo) y esta orientación de la verdad y del ser hacia la lógica de la proposición es uno de los principales rasgos distintivos del neokantismo. La convicción de que el conocimiento es igual al juicio, la verdad igual a ser-juzgado, igual a la objetividad, igual al sentido válido, llegó a ser tan dominante que incluso la fenomenología fue infectada por esta insostenible concepción del conocimiento, tal como aparece en la investigación posterior de las obras de Husserl, sobre todo en las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913). Pese a esto, la interpretación de Husserl no debe ser identificada sin más con la interpretación neokantiana, incluso aunque Natorp, en una detallada crítica, haya creído que podía identificar la posición de Husserl con la suya propia. Los representantes más recientes del neokantismo, particularmente Hönigswald, uno de los representantes más agudos de este grupo, están influidos por la interpretación lógica del conocimiento de la escuela de Marburgo y por el análisis del juicio en las *Investigaciones Lógicas* de Husserl.

e) Las diferentes interpretaciones del ser de la cópula y la ausencia de un planteamiento radical del problema

A partir de esta ojeada panorámica a las interpretaciones del «es», que se llama la cópula, hemos visto que una serie de determinaciones se entrelazan con este fenómeno. Por un lado, ser significa quididad (Hobbes), por otro, existir (Mill). Además, el «es» es lo que es juzgado en el pensamiento anexo del juicio en el que se fija el ser verdadero del juicio (Lotze); como Aristóteles ya dijo, este ser también significa ser-verdadero, y además el «es» tiene la fun-
287 ción de unión. | Las determinaciones características de la cópula son: El «es», o sea, su ser, igual a quididad, *essentia*, el «es» igual a existencia, *existentia*, el «es» igual a ser-verdad o, como también se dice hoy, ser válido, y el ser como función de unión y, por tanto, como un signo de la predicación.

Ahora bien, hemos de preguntarnos: ¿Son todas estas diferentes interpretaciones del «es» casuales o surgen de una determinada necesidad? ¿Por qué no se ha logrado relacionarlas entre sí y unificarlas no sólo de un modo extrínseco, sino comprendiéndolas como necesarias a partir de un planteamiento radical del problema?

Echemos un vistazo retrospectivo para resumir una vez más el curso seguido en nuestra presentación histórica de algunas reflexiones características sobre el problema de la cópula. Vimos que *Hobbes* intenta una interpretación extremadamente nominalista de la proposición o de la proposición enunciativa, mientras que *Mill*, en su teoría, aplica su nominalismo sólo a las proposiciones que llama esenciales o verbales, las definiciones. En estas proposiciones el «es» equivale a la expresión «el término sujeto significa». Según Mill, el «es» tiene un significado que hace referencia al ser sólo en las proposiciones que él denomina accidentales o reales, que son aquellas que enuncian algo sobre el ente. Pero hemos mostrado que las proposiciones verbales, las que explican los significados, están necesariamente relacionadas con el conocimiento de un hecho y, por tanto, están relacionadas con el ente. No se puede mantener la distinción que Mill establece al principio; en el transcurso de su tratamiento, él mismo se ve obligado a superar su nominalismo. Esto es un hecho importante no sólo respecto de la teoría de Mill, sino del nominalismo en general. Nos da a conocer que el nominalismo no se sostiene como teoría. La teoría de la cópula de Lotze se caracteriza por su intento de integrar dentro de la estructura proposicional el significado que se encuentra en el «es» en la estructura de la proposición diciendo que todo juicio es, en realidad, un juicio doble en el que se da un pensamiento principal y uno

anexo. El pensamiento principal se fija como el contenido del jui-
288 cio | y el pensamiento anexo es un segundo juicio sobre el primero, en el que se enuncia que el primer juicio es verdadero o falso. De la teoría de Lotze sobre el juicio, unida con la concepción neokantiana del conocimiento como juicio, surge una determinada concepción de la objetividad de los objetos y, con ella, una concepción del ser del ente como lo que es juzgado en un juicio verdadero. Se identifica el ser-juzgado con aquello a lo que se refiere el juicio, con el objeto. Ser-juzgado es igual a objetividad, y objetividad, juicio verdadero y sentido se identifican.

Para sopesar la comprensión de todos estos nexos, imaginemos la siguiente prueba: propongamos algunas proposiciones a modo de ejemplo e interpretémoslas de acuerdo con las diferentes teorías. La prueba deberá efectuarse teniendo en cuenta sobre todo las explicaciones fenomenológicas que llevaremos a cabo en los parágrafos que siguen. Elijamos para ello algunas proposiciones totalmente triviales.

«El cielo es azul». *Hobbes* interpreta esta proposición, de acuerdo con su teoría, como si las dos palabras «cielo» y «azul» se refiriesen a una y la misma *res*. El fundamento de la unificabilidad de estas palabas se expresa mediante la *res*. El fundamento de la unificabilidad se expresa porque, en ese algo al que se refieren de manera idéntica los términos que hacen de sujeto y de predicado, encuentra expresión la *quididad*. «El cielo es azul» necesariamente tiene que ser interpretado por Hobbes de un modo tal que en esta proposición se enuncie la quididad de un objeto.

Por el contrario, *Mill* haría hincapié en que esta proposición no sólo enuncia la quididad en el sentido de una determinación quiditativa del sujeto, sino al mismo tiempo afirma que el cielo *es* azul, la cosa *subsistente*, si podemos decirlo así, el «cielo», es subsistente de tal o cual manera. Se afirma *no sólo la quididad*, la *essentia*, sino también, junto con ella, el *esse* en el sentido de *existentia*, de subsistencia.

289 | Otro ejemplo: «el sol es». Con su teoría Hobbes no es capaz de interpretarlo, mientras que Mill consideraría esta proposición como el ejemplo básico de las proposiciones que afirman la existencia, el *esse*, la *existentia*. «El sol es» significa que es subsistente, que existe.

De acuerdo con su teoría, Hobbes tiene que interpretar la proposición «el cuerpo es extenso» como una proposición que expresa fundamentalmente la quididad. Pero Mill, también, tendría que ver en ella una proposición esencial que no dice nada sobre la existencia, sobre el ser subsistente de un cuerpo, sino que expresa

sólo que la extensión pertenece a la esencia, a la idea de cuerpo. Si Mill tomase esta proposición esencial como verbal, como queriendo decir sólo que la palabra «cuerpo» significa extensión, podríamos inmediatamente preguntarle: ¿En virtud de qué esta significación «significa» tal cosa? ¿Cuál es la razón para ello? ¿Es meramente una convención arbitraria en la cual yo fijo un significado y digo que ha de tener este o aquel contenido? O, según Mill, ¿dice esta proposición verbal algo sobre un contenido real, pero de un modo tal que sigue siendo indiferente si este contenido existe o no? «Un cuerpo es extenso» es, en cierto sentido, un juicio analítico, pero no es verbal. Es un juicio analítico que proporciona una determinación real respecto de la realidad del cuerpo, en el sentido kantiano, sobre su *realitas*. Aquí el «es» tiene el significado de *esse* en el sentido de *esse essentiae*, pero ciertamente no tiene meramente la función que Mill señala cuando iguala el «es» al «significa».

Un cuarto ejemplo, tomado de Mill, dice «el centauro es una ficción de los poetas». Según Mill, esta proposición es una proposición puramente verbal. Para él es un ejemplo de que hay proposiciones que no expresan el ser en el sentido de la existencia, sino que son explicaciones de palabras. Si examinamos esta proposición más de cerca, nos percatamos, sin duda, de que algo se afirma en ella, a saber, lo que es el centauro. Pero esta quididad afirmada del
290 centauro | expresa, precisamente, un modo de ser del centauro. Quiere decir que cosas como los centauros son subsistentes sólo de un modo imaginario. Esta proposición es una proposición enunciativa sobre la existencia. Para entender esta proposición en su forma y significación restrictivas, hay que pensar con ella el ser subsistente en el más amplio sentido. Quiere decir: los centauros no existen realmente, sino sólo *son* invenciones de los poetas. De nuevo, esta proposición no es un juicio verbal; tampoco el «es» significa la existencia en el sentido de ser subsistente, pero, sin embargo, expresa un cierto modo de ser.

Todas las proposiciones mencionadas contienen todavía otro significado en su «es», en la medida en que en todas estas proposiciones, en tanto en cuanto que son expresadas, a la vez se enuncia implícitamente el *ser-verdad*. Esta es la razón por la que Lotze propone la teoría del pensamiento anexo. ¿Cómo está conectado el ser-verdad con el «es» mismo? ¿Cómo estas acepciones diferentes del «es» se reúnen en la unidad de una proposición enunciativa? La respuesta ha de surgir del análisis positivo de la proposición que llevaremos a cabo hasta donde sea posible en este estado de nuestra reflexión.

A fin de retener la totalidad de las diferentes interpretaciones de la cópula, formulémoslas brevemente:

Primero, el ser en el sentido del «es» no tiene una significación independiente. Esta es la antigua tesis aristotélica: προσσημαίνει σύνθεσίν τινα, significa algo sólo en un pensamiento unitivo.

Segundo, de acuerdo con Hobbes, este ser significa el ser el fundamento de la unificabilidad del sujeto y el predicado.

Tercero, ser significa la quididad, el *esse essentiae*.

Cuarto, en las proposiciones que se llaman verbales, el ser se identifica con el significar, pero también quiere decir lo mismo que la existencia, en el sentido de ser subsistente, *esse existentiae* (Mill).

Quinto, en el pensamiento anexo que se enuncia en todo juicio, el ser quiere decir ser-verdad o ser-falso.

291 | *Sexto*. El ser-verdad —y con esto volvemos a Aristóteles— es la expresión de un ente que es sólo en el pensamiento pero no en las cosas.

En resumen, podemos decir que en el «es» está implicado lo siguiente: 1) el ser-algo [*Etwas-sein*] (contingente), 2) la quididad, el ser-un-qué [*Was-sein*] (necesario), 3) el ser-cómo [*Wie-sein*] y 4) el ser-verdadero [*Wahr-sein*]. El ser del ente quiere decir el *ser-un-qué*, el *ser-cómo*, el *ser-verdad*. Dado que todo ente está determinado mediante el qué y el cómo y, como ente, es *develado* en su *ser-un-qué o quididad* y *en su ser-cómo*, la cópula es necesariamente ambigua. Sin embargo, esta ambigüedad no es un «defecto», sino sólo la expresión de la estructura intrínsecamente múltiple del ser de un ente; y, por consiguiente, de la comprensión del ser en general.

La cuestión por el ser como cópula está orientada, según las exposiciones precedentes, a la proposición enunciativa y a la verdad de la proposición enunciativa, o, para decirlo con mayor precisión, al fenómeno de la unión de las palabras. La caracterización del es como cópula no es una denominación casual, sino la expresión del hecho de que la interpretación de este «es» que es designado como cópula está orientada a la proposición enunciativa *hablada*, en tanto que proposición enunciativa exteriorizada en una secuencia de palabras.

Hemos de preguntarnos si la descripción del «es» como cópula alcanza realmente el *sentido ontológico* del ser expresado por el «es». ¿Puede mantenerse el punto de partida del planteamiento tradicional relativo al «es»? O ¿no se basa la confusión del problema de la cópula precisamente en que el «es» se caracteriza desde el principio como cópula y se dirigen en esta dirección todos los restantes planteamientos?

292 | § 17. *El ser como cópula y el problema fenomenológico de la proposición enunciativa*

a) Incertidumbre e insuficiencia de la delimitación del fenómeno de la proposición enunciativa

La dificultad y el enmarañamiento del problema de la cópula no consiste en que, por lo general, el planteamiento de la cuestión parta del *logos*, sino en la incertidumbre e insuficiencia de la delimitación del fenómeno del *logos* en su totalidad. El *logos* es tomado tal como se impone en principio en la experiencia vulgar de las cosas. Para la mirada ingenua, una proposición enunciativa se da como un entramado subsistente de palabras habladas subsistentes. Igual que hay árboles, casas y personas, así también hay palabras, que están alineadas unas tras otras en una sucesión, en la cual unas preceden a las otras, como podemos ver claramente en Hobbes. Si se da, pues, un entramado subsistente de palabras, surge la cuestión: ¿Cuál es el nexo que crea la unidad de este entramado? Se plantea la cuestión por el vínculo, por la cópula. Ya hemos indicado que, de hecho, no es viable constreñir el problema a la proposición enunciativa si se la entiende como una pura secuencia de palabras. En toda proposición enunciativa, incluso aunque se la entienda como una pura secuencia de palabras, está siempre co-entendido, de modo fundamental, algo que la teoría nominalista no podría admitir.

Que a la proposición enunciativa pertenecen muchas determinaciones y que ésta no es sólo un sonido verbal y una serie de palabras, fue afirmado ya en las proposiciones con las que *Aristóteles* abre su tratado sobre el *logos*. De acuerdo con ellas, el *logos* no es sólo una φωνή o una totalidad fonética, sino que, a la vez, mediante estas palabras, se refiere a los significados que son pensados en el pensamiento que al mismo tiempo piensa cosas *que son*. A la
293 completa constitución del *logos* pertenece, | desde el principio, la palabra, el significado, el pensar, lo pensado y el ente. Lo que aquí nombramos como formando parte del *logos* no subsiste simplemente alineado o yuxtapuesto de tal modo que, por el hecho de subsistir juntos las palabras, las significaciones, los procesos de pensamiento, lo pensado y las cosas que son, surjan ciertas relaciones entre ellos. No basta con caracterizar las relaciones entre las palabras, las significaciones, el pensar, lo que es pensado y el ente, de manera formal, como la relación entre un signo y lo designado. Incluso la relación del sonido verbal con el significado de la palabra no puede entenderse como una relación de signo. El sonido verbal

no es un signo del significado como una señal de carretera es signo de la dirección del camino. Sea lo que sea la relación entre la palabra y el significado, la relación entre el significado y lo pensado en el significado es, a su vez, diferente de la relación entre la palabra y lo pensado; y la relación entre lo pensado en el significado y el ente que es mentado en lo pensado es a su vez diferente de la relación del sonido verbal con el significado y con lo pensado. De ninguna manera nos podemos conformar con una caracterización meramente formal y general de la relación entre la palabra, el significado, el pensar, lo pensado y el ente. Ya vimos en Hobbes y, sobre todo, en Mill, que la teoría nominalista de la proposición, que se orienta primariamente a la secuencia de las palabras, es llevada, más allá de estas, hasta los fenómenos mencionados de *lo pensado* y del *ente pensado*, de modo que, en lo fundamental, la teoría nominalista también considera lo que está más allá del sonido verbal.

Sin embargo, todavía sigue en pie la cuestión decisiva: *¿cómo puede aprehenderse de un modo primario lo que pertenece necesariamente al* logos, *más allá de la secuencia verbal*? Podría ocurrir que precisamente por partir del *logos*, entendido como secuencia verbal, cayésemos en una tergiversación de los restantes constituyentes del *logos*. Si la proposición es una secuencia de palabras que necesitan una unión, entonces a las palabras que se suceden unas a otras les debe corresponder una sucesión de representaciones para
294 las cuales se | precisa también una unión. La secuencia de representaciones que corresponde a la secuencia de palabras es algo psíquico, algo que subsiste en el pensar. En la medida en que la proposición enunciativa enuncia algo sobre el ente, al entramado de representaciones que subsiste en el pensar le debe corresponder una cosa, o mejor, un entramado de cosas físicas. En correspondencia al entramado de palabras, *en el alma* tenemos, pues, un entramado de representaciones que deben referirse a un entramado de cosas que son *fuera*. Surge el problema de cómo puede coincidir el conjunto de representaciones en el alma con las cosas de fuera. Así se suele formular el problema de la verdad o de la objetividad. Pero este *planteamiento, fundamentalmente erróneo en sí mismo*, está motivado por el hecho de que la proposición enunciativa es tomada ante todo como una secuencia de palabras. También los griegos comprendieron de este modo el *logos*, aunque no exclusivamente. Este punto de partida pasó a la tradición del planteamiento lógico y todavía hoy no ha sido superado.

De lo dicho resulta claro que es necesario no sólo caracterizar lo que pertenece al concepto completo del *logos*; que no basta con

decir, superando el nominalismo, que también el significado, lo pensado y el ente, pertenecen al *logos*, sino que lo esencial es caracterizar la *conexión* específica de los fenómenos que pertenecen esencialmente a la totalidad del *logos*. Esta conexión no puede surgir, únicamente después, por la fuerza de las cosas, mediante un proceso de yuxtaposición, sino que la totalidad de las relaciones entre la palabra, el significado, el pensar, lo pensado y el ente deben determinarse primariamente de antemano. Tenemos que preguntar: ¿De qué manera cabe establecer el plan fundamental de esta totalidad para que la estructura específica del *logos* se inscriba en él? Cuando preguntamos de este modo, desde el comienzo nos libramos de orientar el problema de la proposición enunciativa de forma aislada y aislante hacia el entramado de palabras. El sonido
295 verbal *puede* pertenecer al *logos*, | pero no tiene que pertenecer necesariamente a él. Si se enuncia verbalmente una proposición, esto es posible sólo porque es primariamente algo más que una serie de palabras unidas de alguna manera.

b) Identificación fenomenológica de algunas estructuras esenciales de la proposición enunciativa. El comportamiento intencional de la proposición enunciativa y su estar fundada en el ser-en-el-mundo

¿Qué es el *logos* cuando lo tomamos *como proposición enunciativa*? No cabe esperar que se pueda resumir la totalidad de esta estructura en unas pocas proposiciones. Sólo podemos tratar de poner ante la vista las estructuras esenciales. ¿Nos han preparado para ello las consideraciones anteriores? ¿En qué dirección debemos mirar para convertir al *logos* como un todo en nuestro problema? La proposición enunciativa tiene un doble significado característico: significa tanto el *enunciar* [*Aussagen*] como *lo enunciado* [*Ausgesagtes*]. El enunciar es un *comportamiento intencional del Dasein*. Por su esencia, es un enunciar *sobre* algo y, por tanto, está referido intrínsecamente al *ente*. Incluso si aquello sobre lo que se hace un enunciado resultase que no es, apareciese como una vana apariencia, la intencionalidad de la estructura de la proposición enunciativa no se vería socavada, sino, más bien, quedaría demostrada. Incluso cuando juzgo *sobre* lo aparente, me refiero al ente. Hoy esto nos suena como casi evidente de suyo. Pero la filosofía antigua necesitó siglos de desarrollo antes de que Platón descubriera esta evidencia intrínseca y viera que lo falso y lo aparente son también entes. Naturalmente, es un ente que no es tal como debe

ser, un ente al que le falta algo, un μὴ ὄν. Lo aparente y lo falso no es una nada, no es un οὐκ ὄν, sino un μὴ ὄν. Un ente sí, pero afectado de un defecto. En el *Sofista*, Platón llega a reconocer que todo *logos* es como tal λόγος τινός, toda proposición enunciativa es enunciar *sobre* algo. Esto es aparentemente trivial y, sin embargo, misterioso.

296 | Ya vimos anteriormente que *toda relación intencional* tiene *dentro de sí* una *comprensión específica del ser del ente* con el que se relaciona ese comportamiento intencional como tal. Para que algo pueda ser el objeto posible de una proposición enunciativa, aquello sobre lo que esta trate debe estar ya dado de antemano a la proposición enunciativa como *develado* [*Enthülltes*] y accesible de algún modo. La proposición enunciativa como tal no devela primariamente, sino que, de acuerdo con su sentido, se refiere siempre a lo previamente dado como develado. Con esto se dice ya que la proposición enunciativa como tal no es conocimiento en el sentido estricto. El ente debe estar dado de antemano como develado para servir como aquello sobre lo que se hace la proposición enunciativa. Pero en la medida en que un ente se da de antemano a un Dasein como *descubierto* [*Entdecktes*], tiene, como hemos mostrado antes, el carácter de la intramundanidad. El *comportamiento intencional*, en el sentido del *enunciar* sobre algo, de acuerdo con su *estructura ontológica*, se funda en la constitución fundamental del Dasein que designábamos como *ser-en-el-mundo*. Únicamente gracias a que el Dasein existe en el modo de ser-en-el-mundo, algún ente se le devela *junto con* su existencia, de forma que lo develado puede convertirse en un objeto posible de una proposición enunciativa. En tanto que existe, el Dasein está siempre confrontado con un ente, que se le descubre de algún modo y en alguna medida. Y no sólo es descubierto el ente con el que se confronta el Dasein, sino que, al mismo tiempo, está develado el ente que el Dasein mismo es.

La proposición enunciativa puede, pero no tiene que, ser expresada en una articulación sonora. El lenguaje está a la libre disposición del Dasein. En cierta medida Hobbes tiene razón cuando pone de relieve la importancia fundamental del lenguaje para la definición esencial del hombre. Pero se queda en lo superficial en la medida en que no se pregunta cómo debe ser el ente a cuyo modo de ser pertenece el lenguaje. Los lenguajes no son nunca subsistentes, como las cosas. El lenguaje no se identifica con la totalidad de las palabras recogidas en un diccionario, sino que, en la medida en que el lenguaje es como es el Dasein, esto es, existe, el
297 lenguaje es histórico. | Al hablar sobre algo, el Dasein se *expresa* a sí

mismo como *existiendo-en-el-mundo*, como *confrontándose con el ente* y en *trato con él*. Sólo el ente que existe, es decir, que *es* en el modo de ser-en-el-mundo, comprende el ente. En la medida en que el ente es comprendido, algo como entramados de significados se articula mediante esta comprensión. Estos entramados de significados tienen la posibilidad de ser expresados en palabras. No hay primero palabras que se acuñen como signos de los significados, sino que, a la inversa, a partir del Dasein que comprende el mundo y se comprende a sí mismo, o sea, a partir de un entramado de significados ya develado, se atribuye en cada caso una palabra a estos significados. Las palabras, cuando se aprehende en lo que quieren decir según su esencia, no pueden ser tomadas nunca como cosas que flotan libremente. Respecto de ellas no podríamos preguntar qué conexiones tienen si las tomamos como cosas verbales que flotan libremente. Este planteamiento de la cuestión será siempre insuficiente si su finalidad es interpretar la proposición enunciativa y, por tanto, el conocimiento y la verdad.

Con estas indicaciones hemos descrito, aunque sólo de un modo muy sumario, el plan dentro del cual cabe encontrar la estructura de la proposición enunciativa. Hemos puesto la mirada que ha de guiarnos en el todo, que tenemos que ver de antemano para obtener una visión general del entramado de relaciones entre las palabras, los significados, lo pensado y el ente. Este todo, que tenemos que tener desde el principio a la vista, no es más que el propio Dasein existente.

La característica primaria de la proposición enunciativa es la ἀπόφανσις, una determinación que ya vio Aristóteles, y, en lo fundamental, también Platón. Traducida literalmente, significa la manifestación, el dejar ver algo, tal como es en sí, φαίνεσθαι, a partir de sí mismo, ἀπό. La estructura fundamental de la proposición enunciativa es la manifestación de aquello sobre lo que enuncia. Aquello sobre lo que la oración enunciativa enuncia, lo que es primariamente mentado en ella, es el ente mismo. Si digo «la pizarra es negra», hago una oración enunciativa no sobre representaciones,
298 sino sobre aquello mismo que es mentado. | Todos los otros momentos estructurales posteriores de la proposición enunciativa están determinados por esta función fundamental, su carácter ostensivo. Todos los momentos de la proposición enunciativa están determinados por su *estructura apofántica*.

Con frecuencia, se toma la proposición enunciativa en el sentido de la predicación, de la atribución de un predicado a un sujeto, o, tomada de forma totalmente superficial, como la relación de una segunda palabra con una primera, o también, si se supera la orientación verbal, como la relación de una representación con otra. Sin

embargo, debemos mantener el carácter primario de la proposición enunciativa como ostensión [*Aufweisung*]. Sólo a partir de este carácter ostensivo se podrá determinar la *estructura predicativa* de la proposición enunciativa. Por consiguiente, la predicación es primariamente un explicitar [*Auseinanderlegen*] lo dado previamente, y, sin duda, un *explicitar manifestativo*. Este explicitar no tiene el sentido de separar fácticamente en pedazos la cosa previamente dada, sino que es apofántico: es decir, manifiesta la común pertenencia de las múltiples determinaciones del ente dado. En este explicitar, se hace visible, se manifiesta, al mismo tiempo, el ente ya dado en la unidad de la común pertenencia de las determinaciones suyas que se muestran. La manifestación en el sentido de la proposición enunciativa es un explicitar ostensivo y como tal *determinativo*. Explicitación y *determinación* pertenecen, de forma igualmente originaria, al sentido de la predicación, que por su parte es apofántico. Lo que Aristóteles denominó σύνθεσις y διαίρεσις no puede ser interpretado superficialmente, como ya ocurrió en la antigüedad y todavía se hace hoy, como si las representaciones fuesen tomadas separadamente y luego de nuevo unidas, sino que este comportamiento sintético y diairético de la proposición enunciativa, del *logos*, es en sí mismo ostensivo.

Este determinar explicitativo, por ser ostensivo, se refiere siempre a un ente ya develado. Lo que se hace accesible de este modo en la ostensión determinativa puede ser *comunicado* en la proposi-
299 ción enunciativa que es proferida. | La proposición enunciativa es la manifestación de la particular estructura del determinar explicitativo y esto puede ser *comunicación*. La proposición enunciativa, en tanto que proferida, es comunicación. También el carácter de la comunicación debe ser entendido apofánticamente. La comunicación no significa un transmitir palabras, ni siquiera representaciones, de un sujeto a otro, como si ocurriese un intercambio entre los procesos psíquicos de sujetos diferentes. Que un Dasein, al expresarse, se comunique con otro quiere decir que, mediante una proposición enunciativa que muestra alguna cosa, participa con otro Dasein de la misma relación de comprensión respecto del ente sobre el que versa la proposición. En la comunicación y gracias a ella, un Dasein accede junto con otro, con aquel al que se dirige, a la misma relación ontológica respecto de aquello sobre lo que trata la proposición enunciativa, con aquello de lo que se habla. Las comunicaciones no son un tesoro de proposiciones acumuladas, sino que han de entenderse como posibilidades mediante las que uno puede acceder con otro a la misma relación fundamental con el ente, que es develado de la misma manera.

Con esto se pone en evidencia que la proposición enunciativa no tiene una función cognoscitiva primaria, sino sólo una secundaria. Es preciso que el ente esté ya develado para que sea posible una proposición enunciativa sobre él. No cabe duda de que una conversación no es un serie de proposiciones enunciativas y su correspondiente comunicación. En sentido ideal esto lo sería la discusión científica. Pero la conversación filosófica ya tiene otro carácter puesto que no sólo presupone alguna toma de postura fundamental respecto del ente, sino que exige también determinaciones originarias de la existencia, en las que aquí no podemos profundizar. Con la proposición enunciativa tenemos aquí como tema únicamente un fenómeno totalmente determinado, a partir del cual no cabe interpretar cualquier otra proposición del lenguaje. Debe observarse que la mayoría de las proposiciones del lenguaje, incluso aunque literalmente tenga el carácter de las proposiciones enunciativas, sin embargo, muestran otra estructura que está modificada en consecuencia respecto de la estructura de la proposición enunciativa en
300 el sentido estricto de la manifestación. | Podemos definir la proposición enunciativa como *manifestación que determina y comunica.* Con la manifestación se fija el momento primario de la estructura de la proposición enunciativa.

c) La proposición enunciativa como manifestación que determina y comunica y el «es» de la cópula. El estar-develado del ente en su ser y el estar-diferenciado de la comprensión del ser como presupuestos ontológicos del «es» indiferenciado de la proposición enunciativa

¿Pero dónde queda la cópula? ¿Qué hemos ganado para la comprensión de la cópula con nuestra descripción de la estructura de la proposición enunciativa? Ante todo que no nos dejaremos confundir por el término «cópula» en la medida en que el nombre de este «es» fuerza ya una concepción determinada. Ahora nos preguntaremos sobre el «es» en la proposición, con independencia del carácter copulativo que presenta superficialmente cuando aparece en la secuencia verbal.

El «es» se presenta como si fuera una expresión del ser. En tanto que perteneciente a la proposición enunciativa, ¿con qué ente puede y debe relacionarse? ¿En qué medida la proposición enunciativa, a la que pertenece el «es», se relaciona con el ente? A partir de aquí, ¿es comprensible por qué el «es», extraído superficialmente de la secuencia verbal de la proposición, se presenta ambiguo, o sea, indiferenciado en su significado? ¿Ha de entenderse esta indife-

rencia del significado del «es», su ambigüedad, como un defecto o, corresponde esta ambigüedad o indiferencia del «es» a su carácter expresivo específico en relación con la proposición enunciativa? Vimos que la ostensión que determina y explicita aquello de lo que se habla en la proposición enunciativa presupone ya el ser-develado del ente en cuestión. Quien enuncia una proposición enunciativa se comporta respecto del ente y lo comprende en su ser, ya antes de la proposición y con vista a ella. En la proposición enunciativa sobre algo debe necesariamente *expresarse la comprensión del ser*, en la que quien enuncia, es decir, el Dasein que ostenta existe ya
301 como tal, | en la medida en que, en tanto que existente, se comporta en cada caso respecto de un ente y lo comprende. Pero, dado que el develar primario del ente que puede ser el objeto posible de una proposición enunciativa que lo explicite no es producido por la proposición enunciativa, sino que se produce ya en el modo originario del develar, quien enuncia una proposición enunciativa comprende ya, antes de la proposición enunciativa, el *modo de ser* del ente del que habla. La comprensión del ser de aquello de lo que se habla no surge sólo mediante la proposición enunciativa, sino que ésta expresa aquélla. El «es» puede ser indiferenciado en su significado porque, en el comprender primario el ente, ya está fijado el modo de ser diferenciado de ese ente.

Porque al Dasein le pertenece esencialmente el ser-en-el-mundo y porque a la vez el Dasein se devela a sí mismo, todo Dasein que existe fácticamente —y esto quiere decir que habla y que se expresa— comprende necesariamente ya una multiplicidad de entes distintos en su ser. La indiferencia de la cópula no es un defecto, sino que caracteriza sólo el carácter secundario de toda proposición enunciativa. El «es» en la proposición puede, por decirlo así, llevar consigo esta indeterminación de su significado porque, en tanto que expresado, surge del Dasein que *se* expresa y que ya comprende de este o de aquel modo el ser mentado en el «es». *Antes* de ser proferido en la proposición, el «es» ya ha recibido su diferenciación en la comprensión fáctica. Y en la medida en que, en la comunicación, se fija de antemano el ente del que se habla, se da así previamente también la comprensión del ser de ese ente y se fija el significado del «es», de tal modo que este significado no necesita aparecer además de forma lingüística, ya sea en el «es» ya sea en la flexión. En la comprensión del ente que precede a la proposición enunciativa, de forma latente se comprende siempre la *quididad* del ente que ha de ser develado y este ente se entiende en un *determinado modo de su ser*, por ejemplo, en el de la subsistencia. Si, por el contrario, se toma, como punto de partida para la aclaración del

«es», la proposición que es expresada, no hay ninguna posibilidad de comprender positivamente, en cada caso, el carácter de este
302 «es», su indiferencia específica, | a partir de su origen y en su necesidad y posibilidad. La diferenciación del significado del «es» que se realiza ya en la función ostensiva del logos puede quedar indeterminada en la proposición enunciativa como comunicación, porque la *ostensión* misma *presupone* el *estar-develado el ente* y, con ello, la *diferenciación de la comprensión del ser*. Si se parte de la secuencia verbal, entonces sólo queda la posibilidad de caracterizar el «es» como palabra unitiva.

Pero se dirá que, aunque el carácter del «es» como palabra unitiva pueda ser aprehendido externamente, su carácter unitivo no puede ser, sin embargo, completamente accidental. Quizá, antes de cualquier unión de las palabras o de las representaciones, el «es» significa una unión en el ente mismo sobre el que se hace la proposición enunciativa. Incluso nosotros mismos dijimos que la σύντεσις y la διαίρεσις, el unir y el explicitar, en el sentido del determinar, pertenecen a la estructura ostensiva de la proposición enunciativa. Si la σύντεσις y la διαίρεσις tienen la función de la *ostensión* del ente, entonces obviamente este ente, en cuanto ente, es decir, con respecto a su ser, debe ser de una clase tal que, hablando someramente, exija semejante unión como la función ostensiva apropiada a él. La proposición enunciativa que determina y explicita hará accesible la multiplicidad articulada del ente previamente dado en su unidad. De este modo, las determinaciones del ente mismo, esto es, de aquello sobre el que se hace la proposición enunciativa, tienen el carácter del *estar reunido* [*Beisammen*], tomado superficialmente, de lo unido. Pero entonces, en la medida en que la proposición enunciativa enuncia sobre algún ente, es necesario que el «es» signifique semejante estar reunido. El «es» necesariamente expresará una síntesis, con independencia de si funciona o no como cópula según su forma verbal en la proposición proferida. El «es» no será entonces un concepto unitivo porque funcione como cópula en la proposición, sino al contrario, es cópula, una palabra unitiva en la proposición, sólo porque, al expresar un ente, se refiere
303 a ese ente y porque el ser de ese ente | está determinado esencialmente por el estar reunido y la unión. Como veremos, en la idea de ser se encuentra presente algo como la unión, tomado de forma totalmente superficial, y no es accidental que el «es» adquiera el carácter de cópula. Salvo que entonces la caracterización del «es» como cópula no es ni fonética ni verbal, sino puramente ontológica, comprendida a partir de aquello sobre lo que la proposición enunciativa es proposición enunciativa.

Cuanto más nos aproximamos a este «es», más misterioso se vuelve. No debemos creer que el «es» ha sido clarificado con lo que se ha dicho hasta aquí. Sólo esto debe quedar ahora claro: la determinación del «es» por medio de la proposición proferida no nos conduce al ámbito de la investigación ontológica apropiada. El «es», que está indiferenciado en su figura lingüística, siempre tiene ya en el discurso vivo un significado diferenciado. Pero la proposición enunciativa no es primariamente develativa, sino que presupone que un ente esté develado. Según esto, la proposición enunciativa, que ostenta y explicita, mienta *no sólo un ente en general, sino el ente en su estar develado*. Surge entonces la cuestión de si esta determinación de aquello sobre lo que se habla en la proposición enunciativa, o sea, el ente en su estar develado, forma parte también de la significación del «es» mediante la cual se manifiesta el ser del objeto de la proposición enunciativa. Si fuera así, no sólo estaría presente en el «es», antes de la proposición enunciativa, cada vez un significado de ser ya diferenciado, en el sentido de la subsistencia, del *esse existentiae* o del *esse essentiae*, o ambos juntos, o un significado de ser en algún otro modo de ser, sino que pertenecería al significado del «es» al mismo tiempo el *estar develado* de aquello sobre lo que se enuncia. Al pronunciar las proposiciones enunciativas estamos acostumbrados a recalcar el «es». Decimos, por ejemplo, «la pizarra *es* negra». Esta acentuación expresa la forma y la manera en la que el propio hablante comprende su proposición enunciativa y pretende que se le comprenda. El «es» quiere decir: la pizarra es de hecho negra, es en verdad negra; el ente sobre el que hago una proposición enunciativa es *como* yo lo enuncio. El «es»
304 recalcado expresa | el *ser-verdad* de la proposición enunciativa proferida. Dicho con mayor precisión, en el énfasis que a veces encontramos vemos simplemente que, en el fondo, en toda proposición enunciativa pronunciada está co-significado el ser-verdad de la proposición enunciativa misma. No es casual que, a partir de este fenómeno, Lotze llegase a su teoría del pensamiento anexo. La cuestión es si nuestra actitud hacia esta teoría debe ser positiva, esto es, si es necesario analizar toda proposición enunciativa en un doble juicio, o si este significado adicional del «es», el ser-verdad, no puede ser concebido inmediatamente a partir de la idea de ser.

Para clarificar esto como problema, debemos primero preguntar qué significa este ser-verdad de la proposición enunciativa, que a veces se expresa también en el «es» recalcado al proferirla. ¿Cómo se relaciona este ser-verdad de la proposición enunciativa con el ser del ente sobre el que se habla? ¿Cuál es el ser al que se refiere primariamente el «es» en el sentido de la cópula?

§ 18. *La verdad de la proposición enunciativa, la idea de verdad en general y su relación con el concepto de ser*

a) El ser-verdad de la proposición enunciativa como develación. Descubrimiento y revelación como modos de develación

Hemos recibido de Aristóteles una importante tesis sobre el ser-verdad del *logos*, de la proposición enunciativa, que desde entonces se ha mantenido en la tradición. De acuerdo con ella, el ser-verdad de la proposición enunciativa está οὐκ ἐν πράγμασιν, no entre las cosas, sino ἐν διανοίᾳ, en el entendimiento, *in intellectu*, como dice la escolástica. Sólo si alcanzamos primeramente un concepto satisfactorio de verdad, estaremos en disposición de decidir si la tesis de Aristóteles es correcta y en qué medida cabe mantenerla. Se podrá entonces mostrar que la verdad no es un ente que aparece entre las demás cosas subsistentes. Pero que la verdad no aparezca entre lo subsistente como un subsistente más, sin embar-
305 go, no decide todavía si puede o no constituir | una determinación del ser de lo subsistente, de la subsistencia. Mientras no se clarifique esta cuestión, la proposición de Aristóteles «la verdad no está "en" las cosas» seguirá siendo ambigua. Pero asimismo es ambigua la parte positiva de su tesis según la cual la verdad sólo puede estar en el entendimiento. También aquí hemos de preguntarnos: ¿Qué significa que la verdad *está* en el entendimiento? ¿Significa que la verdad es algo que se produce en él como un proceso psíquico? ¿En qué sentido puede estar la verdad en el entendimiento? ¿Cómo *es* el entendimiento mismo? Vemos que aquí volvemos de nuevo a la cuestión sobre el modo de ser del entendimiento, del entender, como comportamiento del Dasein, o sea, a la cuestión sobre la determinación de existencia del Dasein mismo. Sin esta, no seremos capaces de responder a la cuestión acerca de en qué sentido *es* la verdad si está en el entendimiento, que pertenece al ser del Dasein.

Los dos lados de la tesis aristotélica son ambiguos, de modo que surge la cuestión de en qué sentido cabe sostener la tesis. Veremos que no cabe mantener ni la parte negativa de la tesis ni su parte positiva en la forma en que se sostiene en la interpretación ingenua y usual. Pero con esto se dice que la verdad en cierto sentido pertenece a las cosas, aunque ella misma no sea una cosa entre las cosas, aunque no sea algo subsistente. Y, a la inversa, la verdad no está en el entendimiento si el entendimiento se concibe como un proceso de un sujeto psíquico subsistente. De aquí resulta

que la verdad no es ni subsiste entre las cosas, ni se produce en un sujeto, sino que se encuentra —tomado casi literalmente— en el medio, "entre" las cosas y el Dasein.

Si se considera la tesis de Aristóteles de una manera puramente superficial, como es usual considerarla, conduce a problemas insolubles. Pues se dice: la verdad no está en las cosas; por tanto no está en los objetos, sino en el sujeto. Se viene así a decir que la ver-
306 dad es, en cierto sentido, una determinación del alma, algo | dentro de ella, inmanente a la conciencia. Surge, entonces, el problema: ¿cómo algo inmanente a la conciencia se refiere a algo transcendente, fuera de ella, en los objetos? El planteamiento de la cuestión se lleva así inexorablemente a una situación sin salida porque nunca podrá lograrse una respuesta dado que la cuestión misma se plantea de forma equivocada. Las consecuencias de este planteamiento imposible se muestran en que la teoría es forzada a inventar todo tipo de recursos: por ejemplo, se ve que la verdad no está en los objetos, pero tampoco en los sujetos, y así se llega a un tercer ámbito, el de la significación o sentido, una invención que no es menos dudosa que la especulación medieval acerca de los ángeles. Si se quiere evitar este planteamiento imposible, la única posibilidad estriba en reflexionar sobre lo que sería el sujeto «dentro» del cual algo así como el ser-verdad ha de tener su propia existencia.

Preguntémonos primero qué significa decir que una proposición enunciativa es verdadera. Para encontrar una respuesta, es necesario volver a la determinación de la proposición enunciativa que dimos, a saber, la manifestación que determina y comunica. El primer carácter mencionado, la manifestación es el primario y dice que una proposición enunciativa permite ver, en el modo de la predicación determinativa, aquello de lo que se habla en ella, hace accesible aquello de lo que se habla. Esta manifestación predicativa del ente tiene el carácter general de un develativo permitir venir al encuentro [*enthüllendes Begegnenlassen*]. Al comprender la proposición enunciativa comunicada, el oyente no se dirige a las palabras, tampoco a los significados o a los procesos psíquicos del que comunica, sino, desde el principio, al ente dicho en cuanto tal que, en la medida, por su parte, en que la proposición enunciativa sea adecuada a las cosas, debe presentársele en su específico ser-así [*Sosein*] cuando comprende la proposición enunciativa. La manifestación tiene el carácter de la *develación* y sólo porque es develativa puede ser determinación y comunicación. Este develar, que es la *función fundamental de la proposición enunciativa*, constituye el carácter tradicionalmente designado como ser-verdad.

307 | De acuerdo con el *contenido quiditativo* del ente sobre el que

se hace la proposición enunciativa y de acuerdo con el *modo de ser* del objeto enunciado, es diferente el *modo de develación* que le corresponde. Llamamos a la develación de lo subsistente, por ejemplo, de la naturaleza en su sentido más amplio, *descubrimiento* [*Entdecken*]. No denominamos a la develación del ente que somos nosotros mismos y que tiene como modo de ser la existencia, o sea, a la develación del Dasein, descubrimiento, sino *revelación, apertura* [*Erschließen, Aufschließen*]. Dentro de ciertos límites la terminología es siempre arbitraria. Pero la definición de ser-verdadero como develación, como poner de manifiesto, no es arbitraria, invención privada mía, sino que es la única que nos proporciona la comprensión de la expresión del fenómeno de la verdad tal como los griegos la entendieron tanto en la comprensión precientífica como en la filosófica, incluso aunque sin hacerla explícita en todos los aspectos de un modo originario. Ya Platón dijo expresamente que la función del *logos*, es decir, de la proposición enunciativa, es el δηλοῦν, el poner de manifiesto o, como más agudamente dijo Aristóteles con respecto a la expresión griega de verdad, el ἀληθεύειν. Λανθάνειν significa estar oculto [*Verborgensein*]; la α- significa lo *privativum*, de modo que 'α-ληθεύειν equivale a sacar algo de su ocultamiento, a poner de manifiesto. Para los griegos la verdad significa quitar lo que cubre, descubrir, develar. Qué duda cabe que la interpretación griega de este fenómeno no fue suficiente en todos los aspectos. Por esto los principios esenciales de esta comprensión de la verdad no se impusieron, sino que, por razones que no podemos considerar aquí con detalle, sufrieron una tergiversación, de modo que hoy en la tradición está totalmente oculto el sentido originario de la comprensión griega de la verdad.

Intentaremos profundizar más en la comprensión del fenómeno de la verdad. Ser-verdad significa develación. En esta incluimos tanto el modo de descubrimiento como también el de la revelación, la develación del ente que no es el Dasein y el del ente que somos nosotros mismos. Concebimos el *ser-verdad* como develación, en
308 este *sentido totalmente formal*, | sin especificarlo en relación con un determinado ente y con su modo de ser. El *ser-verdad como develación* se da como un *modo de ser del Dasein* mismo, de su *existencia*. En la medida en que el Dasein existe —y esto significa para nosotros, de acuerdo con lo anterior, en la medida en que hay un ente cuyo modo de ser es ser en un mundo—, hay verdad, es decir, con el mundo develado, se le devela, se le abre, se le descubre siempre ya el ente. El descubrimiento de lo subsistente se funda en que el Dasein en tanto que existente se comporta ya en cada caso respecto de un mundo, que está revelado. Al existir, el Dasein

comprende algo como su mundo y, *con el estar-revelado su mundo*, a la vez, él *se devela a sí mismo*. Ya hemos visto que este estar revelado uno mismo, que es propio del Dasein, la comprensión de sí mismo, alcanzada primero fácticamente, se obtiene gracias a que el Dasein se comprende a sí mismo a partir de las cosas, descubiertas en algún sentido, con las que se confronta en tanto que existente. Porque a la índole del Dasein le pertenece el que él mismo esté revelado y a la vez con su estar revelado el que el ente intramundano esté descubierto, podemos decir que el Dasein *existe en la verdad*, es decir, *en el estar-develados él mismo* y *el ente* respecto del que se comporta. Sólo porque, al existir, está ya *esencialmente* en la verdad, puede como tal errar y hay encubrimiento, simulación y velamiento del ente.

El ser-verdad es develación; la develación es un comportamiento del yo, y, por ello, se dice, el ser-verdad es algo subjetivo. A esto replicamos: sin duda, es «subjetivo», pero en el sentido de un concepto de «sujeto» bien entendido, como Dasein existente, es decir, como Dasein que es en el mundo. Ahora comprendemos en qué medida tiene razón la tesis aristotélica de que el ser-verdad no se encuentra entre las cosas, sino ἐν διανοίᾳ, en el entendimiento. Pero vemos también en qué medida la tesis no tiene razón. Si se toma el entendimiento y el pensar como un entender psíquico de un alma subsistente, entonces sigue siendo incomprensible qué significa que la verdad se produzca en la esfera del sujeto. Si, por el
309 contrario, | se toma el entendimiento, la διάνοια, tal como ese fenómeno debe tomarse, en su estructura apofántica, es decir, como un manifestar develativo de algo, se ve entonces que, de acuerdo con su estructura, el entendimiento, en tanto que es un manifestar develativo de algo, está determinado en sí mismo mediante el ser-verdad como develación. El pensar, en tanto que comportamiento libre del hombre, está en la posibilidad, por ser develación, de alcanzar adecuadamente o de fallar, el ente previamente dado. El ser-verdad de la proposición enunciativa se encuentra en su estructura porque la proposición enunciativa es en sí misma un comportamiento del Dasein que, al existir, está determinado por el ser-verdad.

b) La estructura intencional de la develación. El modo de ser existenciario [*existenzial*] de la verdad. El estar-develado como determinación del ser del ente

En la medida en que el Dasein existe como ser-en-el-mundo, siempre está ya confrontado con el ente. Decimos «con el ente», esto es, este ente está, en algún sentido, develado. Al Dasein, en tanto que

develación, le pertenece esencialmente *algo develado* en su *estar-develado*, o sea, el ente al que se refiere el develar de acuerdo con su estructura intencional. A la develación le pertenece, como a todo comportamiento intencional, una *comprensión del ser* de aquello a lo que se refiere ese comportamiento como tal. En la proposición enunciativa develativa el Dasein se dirige a lo que comprende de antemano en su estar-develado. El *intentum* de la *intentio* de la proposición enunciativa develativa tiene el carácter del estar-develado. Si hacemos equivalente el ser-verdad con la develación, el ἀληθεύειν con el δηλοῦν, y si la develación se refiere a lo develado no casualmente, sino de forma esencial, entonces al concepto de la verdad le pertenece tanto el momento de la develación como el de estar-develado, al que se refiere la develación de acuerdo con su estructura. No obstante, el estar-develado se da sólo *en tanto que* se dé una develación, o sea, en tanto que exista el Dasein. *La verdad* y *el ser-verdad*, en el sentido de estar-develado y de
310 develación | tienen el *modo de ser del Dasein*. De acuerdo con su índole, la verdad no es nunca subsistente, como una cosa, sino que existe. De este modo, la parte negativa de la tesis aristotélica vuelve a ser válida si se la entiende correctamente. El ser-verdad, dice Aristóteles, no es algo entre las cosas, no es nada subsistente. Sin embargo, necesita la tesis aristotélica un complemento y una determinación más precisa. Pues, precisamente, porque la verdad se da sólo en la medida en que existe, o sea, en que tenga el modo de ser del Dasein, y porque a ella le pertenece también el estar-develado de aquello a lo que se refiere, la verdad no es nada subsistente, sino que, en tanto que es un *estar-develado* de aquello a lo que se refiere la proposición enunciativa, es *una determinación posible del ser de lo subsistente*. Es una determinación del ser de lo subsistente en la medida en que este es develado, por ejemplo, en una proposición enunciativa develativa.

Cuando decimos que el ser-verdad no mienta nada que sea subsistente entre las cosas, nuestro modo de hablar padece ambigüedad. Pues el ser-verdad como develación de algo *mienta* precisamente siempre el ente al que se refiere, mienta ese subsistente en su estar-develado. Sin duda, el estar-develado no es una determinación *subsistente* en lo subsistente, no es una propiedad suya, sino que pertenece a la existencia en tanto que develativa. Sin embargo, en tanto que determinación de aquello que es enunciado, el estar-develado es una determinación del ser de lo subsistente.

En relación con la tesis de Aristóteles resulta que la verdad *no* está en el entendimiento si éste se toma como sujeto subsistente. La verdad está en las cosas, si las tomamos como descubiertas, como

objetos descubiertos de la proposición enunciativa que sobre ellas se hace. El ser-verdad no *subsiste* ni en las cosas ni en un alma. Pero, por otra parte, la verdad, en tanto que develación, está tanto en el Dasein como una determinación de su comportamiento intencional, como está también en el ente, en lo subsistente, como una determinación suya respecto de su ser en tanto que develado. De aquí se sigue que el ser-verdad es algo que se encuentra «entre» el
311 sujeto y el objeto | si se toman estos dos términos con el significado superficial habitual. El fenómeno de la verdad depende de la estructura fundamental del Dasein, de su *transcendencia.*

c) El estar-develada la quididad y la efectividad en el «es» de la proposición enunciativa. El modo de ser existenciario de la verdad y el rechazo de las tergiversaciones subjetivistas

Ahora estamos en disposición de ver con mayor agudeza el problema del «es» en la proposición. Con el «es» puede mentarse la *subsistencia* de un ente, la *existentia*, la *quididad* de un subsistente, la *essentia*, o ambas cosas a la vez. En la proposición «A es» el «es» expresa el ser, por ejemplo, la subsistencia. «A es B» puede querer decir que a A le corresponde B como determinación de su ser-así, mientras que queda indeterminado si A subsiste realmente o no. Pero «A es B» puede también significar que A subsiste y B es una determinación subsistente en A, de modo que en la proposición «A es B» puede mentarse a la vez la *existentia* y la *essentia* del ente. El «es» significa además el *ser-verdad.* La proposición enunciativa, en tanto que develativa, significa el ente subsistente en su ser-así *develado*, es decir, *verdadero.* No se requiere del expediente de un denominado pensamiento anexo y de un segundo juicio dentro de la proposición enunciativa. En la medida en que se entiende y se expresa el «es» en la proposición enunciativa, significa en sí mismo ya el *ser* de un ente, sobre el cual, *en tanto que develado*, versa la proposición enunciativa. Al expresar la proposición enunciativa, es decir, al expresar la manifestación, se expresa esta como comportamiento intencional develativo sobre aquello a lo que se refiere. Esto es, de acuerdo con su esencia, develado. En la medida en que el comportamiento develativo se expresa *sobre* el ente al que se refiere y este ente está determinado en su ser, se cosignifica *eo ipso*
312 el estar-develado de aquello de lo que se habla. | En el concepto del ser que es mentado en la proposición enunciativa se encuentra el momento del estar-develado. Cuando digo «A es B», miento no sólo el ser B de A, sino el ser B de A como develado. En el «es»

expresado es co-entendido y por ello no he de efectuar después un segundo juicio específico cuyo contenido sea: el primer juicio es verdadero. La teoría de Lotze surge a partir de un concepto de verdad erróneo, según el cual no se ve que, de acuerdo con su estructura, el ser-verdad se encuentra en el comportamiento enunciativo mismo, es decir, en el primer juicio. El propio ente subsistente es, en cierto modo, verdadero, no como subsistente en sí mismo, sino como descubierto en la proposición enunciativa. El estar-descubierto no es algo subsistente en el propio subsistente, sino que lo subsistente se encuentra dentro del mundo de un Dasein, mundo que se abre para el Dasein existente. Examinada con más detalle, la proposición enunciativa como manifestación que determina y comunica es un modo en el cual el Dasein se apropia del ente descubierto en tanto que descubierto. Esta apropiación del ente en la proposición enunciativa verdadera que trata de él no consiste en una introducción óntica de lo subsistente en un sujeto, como si las cosas se transportasen dentro del yo. Pero tampoco es una comprensión sólo subjetivista y un recubrir las cosas con determinaciones que creamos a partir del sujeto y aplicamos a los cosas. Todas estas interpretaciones desfiguran la estructura fundamental del comportamiento que es la proposición enunciativa misma: su índole manifestativa apofántica. El enunciar es un hacer ver que manifiesta el ente. En la apropiación manifestativa del ente tal como es en tanto que descubierto y, según su sentido, se le asigna expresamente a dicho ente descubierto su respectiva determinación quiditativa. De nuevo tenemos aquí la peculiar relación por la cual la apropiación develativa de lo subsistente en su ser-así no es en absoluto una subjetivación, sino, por el contrario, un atribuir las determinaciones descubiertas al ente, tal como es en sí.

313 | La verdad, como develación, y también el estar-develado que pertenece a lo develado, pertenecen al Dasein; la verdad existe. Porque a la verdad le es propio el modo de ser del Dasein, o sea, de acuerdo con su índole, el de lo transcendente, es también una determinación posible del ente que encontramos dentro del mundo. Este ente, por ejemplo, la naturaleza, no depende en absoluto en su ser, si es ente o no, de si es verdad, o sea, de si es develado y viene o no al encuentro de un Dasein en tanto develado. Hay verdad, develación y el estar-develado sólo cuando existe el Dasein y mientras existe éste. Si no hay un sujeto, claro está en el sentido bien entendido de un Dasein existente, no hay ni verdad ni falsedad. ¿Pero así no se vuelve la verdad dependiente del sujeto? ¿No se hace subjetiva cuando sabemos que es algo «objetivo» separado de los caprichos del sujeto? ¿No se niega toda verdad objetiva con la afirmación de

que la verdad existe y es sólo en la medida en que existe el Dasein? Si sólo hay verdad mientras existe el Dasein, ¿no sucumbe toda verdad a los caprichos y al arbitrio del yo? ¿No debe caracterizarse de antemano como insostenible esta interpretación de la verdad como develación que pertenece a la existencia del Dasein, como algo que se mantiene y se cae con la existencia o no existencia del Dasein, ya que en sus consecuencias se hace imposible toda decisión objetiva que vincule, prescriba y declare que todo conocimiento objetivo depende del veredicto del sujeto? Para escapar de estas consecuencias insostenibles, ¿no tenemos que presuponer de antemano para toda ciencia y todo conocimiento filosófico que hay una verdad consistente en sí y, como se dice, atemporal?

Y, de hecho, así es como se argumenta por doquier la mayor parte de las veces. Tácitamente se invoca la ayuda del sano entendimiento humano, se trabaja con argumentos que carecen de fundamentos objetivos, se apela tácitamente al consenso del sentido
314 común, para el que sería una monstruosidad | que no hubiera verdades eternas. Pero hay que decir ante todo que el conocimiento filosófico y el conocimiento científico en general no se preocupan de las consecuencias por incómodas que éstas sean para el entendimiento burgués. Lo que importa es la claridad sobria y no mitigada del concepto y el reconocimiento de lo que se sigue de la investigación. Son irrelevantes todas las otras consecuencias y disposiciones de ánimo.

La verdad pertenece a la constitución del ser del Dasein mismo. En la medida en que se dice que la verdad es algo intrínsecamente atemporal, surge el problema de en qué medida nuestra interpretación no explica la verdad subjetivamente, no relativiza todas las verdades y lleva la teoría al escepticismo. Sin duda alguna, «dos por dos igual a cuatro» no es verdad sólo desde anteayer y no será verdad sólo hasta pasado mañana. Sin duda esta verdad no depende de ningún sujeto. ¿Cómo compaginar esto con la proposición: la verdad se da sólo cuando y mientras haya un Dasein que devele, un Dasein verdadero, un Dasein existente en la verdad? Las leyes de Newton, con las que con frecuencia se argumenta en la interpretación de la verdad no existen desde la eternidad, ni fueron verdaderas antes de que Newton las descubriera. Sólo se convirtieron en verdaderas con su ser-descubiertas y gracias a él, pues esto es su verdad. De ello no se sigue ni que, si fueron verdaderas sólo con su descubrimiento, fuesen falsas antes de descubrirlas, ni tampoco que serán falsas cuando su descubrimiento y su develación se vuelvan imposibles, es decir, cuando ya no exista ningún Dasein. Antes de su descubrimiento las leyes de Newton no eran ni verdaderas ni

falsas. Esto no puede querer decir que el ente que se descubre con
las leyes develadas no haya sido antes tal como se mostró después
del descubrimiento ni que sea tal como se muestra. El estar-descu-
bierto, o sea, la verdad, devela el ente precisamente como lo que ya
era antes, independiente de su estar o no descubierto. En tanto que
ente descubierto es comprensible tal como es y tal como será con
315 independencia | de todo posible estar-descubierto. Para que la na-
turaleza sea como es, no se precisa de la verdad, es decir, del estar-
descubierto. Lo que se mienta en la proposición verdadera «dos
por dos igual a cuatro» puede ser válido por toda la eternidad, sin
que haya ninguna verdad sobre ello. Tan pronto como hay una
verdad sobre ello, ésta comprende precisamente que lo mentado en
la proposición no es dependiente de ella en su ser-así. Pero que
haya verdades eternas sigue siendo una suposición arbitraria y es
una afirmación en absoluto demostrada el que desde la eternidad y
durante toda la eternidad exista algo como un Dasein humano que,
de acuerdo con su constitución de ser, pueda develar y apropiarse
lo develado en cuanto tal. La proposición «dos por dos igual a
cuatro», en tanto que proposición enunciativa verdadera, es sólo
verdadera mientras exista el Dasein. Si en principio ya no existe
ningún Dasein, ya no vale la proposición, no porque la proposición
como tal pierda toda validez, no porque se vuelva falsa y «dos por
dos igual a cuatro» se cambie en «dos por dos igual a cinco», sino
porque el que algo esté descubierto como verdad sólo puede existir
con el Dasein que existe y que descubre. No hay ninguna razón
válida para presuponer verdades eternas. Es todavía más superfluo
suponer que hubiera algo como la verdad. Una teoría del conoci-
miento vigente hoy cree que contra el escepticismo, antes de toda
ciencia y de todo conocimiento, debemos presuponer que hay la
verdad. Este presupuesto es superfluo, pues, en tanto que existi-
mos, estamos en la verdad, nos develamos a nosotros mismos y el
ente intramundano que no somos también se nos devela en cierto
sentido. En este caso, la medida y el límite de este estar-develado
son indiferentes. No tenemos *nosotros* necesidad de presuponer
que en algún lugar hay una verdad «en sí», que haya valores trans-
cendentes que flotan en algún lugar o sentidos válidos, sino que la
verdad misma, o sea, la constitución fundamental del Dasein, es la
que *nos* presupone, es la que es presupuesto de nuestra propia
existencia. El ser-verdad, el estar-develado es la condición funda-
mental para que podamos ser tal como existimos, como Dasein.
316 La verdad | es el presupuesto para que en general podamos presu-
poner algo. Y es que presuponer es en cualquier caso la posición
develativa de algo como siendo. La presuposición presupone en

general la verdad. Para conocer no debemos presuponer primero la verdad. Pero no puede ser nunca demostrado que sea necesario ni siquiera eterno un ente con el carácter del Dasein, por tanto, un ente, que según su índole existe en la verdad. Esto puede ser creído a partir de fundamentos religiosos o similares, pero no hablamos de un conocimiento que, de acuerdo con su sentido demostrativo, ni siquiera lejanamente, fuese apropiado para ser fundamento de un conocimiento científico. ¿Ha decidido nunca un Dasein fácticamente existente, ha decidido nunca alguno de nosotros por sí y de forma libre, podrá nunca un Dasein existente decidir por sí mismo, si quiere o no venir a la existencia? De ningún modo. Proponer verdades eternas sigue siendo una afirmación fantástica de la misma forma que es una tergiversación ingenua creer que, si sólo hay verdad mientras exista el Dasein, estamos abocados al relativismo y al escepticismo. Por el contrario, las teorías del relativismo y del escepticismo surgen a partir de una oposición, en parte justificada, a un absolutismo y un dogmatismo erróneos del concepto de verdad que tienen su fundamento en que se toma el fenómeno de la verdad superficialmente como determinación del sujeto o del objeto o, incluso, si no valen estos, como determinación de un tercer ámbito, el del sentido. Si no nos imponemos nada a nosotros mismos ni permitimos que, en nuestra investigación, desempeñen un papel ciertas convicciones latentes de algún modo ultramundanas, entonces se pone de relieve esta evidencia: el develar y el estar-develado, o sea, la verdad, están fundados en la *trascendencia del Dasein*, existen sólo en la medida en que el Dasein existe.

317 | *d*) El modo de ser existenciario de la verdad y la cuestión ontológica fundamental por el sentido del ser en general

Pero se requiere un paso más. La verdad no es algo subsistente, pero es, sin duda, una determinación posible del ser de lo subsistente en la medida en que este subsistente es descubierto. ¿Cómo puede el ser de un ente, y aun más, el ser de lo subsistente, que, de acuerdo con su índole, es independiente de la existencia de un Dasein, ser determinado mediante el estar-descubierto? Si el ser de algo subsistente tiene que ser determinable mediante el estar-descubierto, también el ser de un ente o, para decirlo con mayor precisión, el modo de ser de todo ente, debe tener el carácter de ser de la verdad. Sin embargo, podríamos decir: ¿Tiene el ser un modo de ser? El ente es y tiene un ser, pero, sin embargo, el ser no es un ente. Pero ya en la proposición «el ser no es un ente» predicamos el «es» del ser. ¿Qué

quiere decir el «es» cuando digo el ser *es* esto o aquello? ¿Qué sentido tiene la cópula en toda proposición enunciativa sobre el ser, que no es un ente[1]? ¿Qué significado tiene la cópula en todas las proposiciones ontológicas? Esta cuestión es el misterio central sobre el que meditó Kant en su *Crítica de la razón pura*, aunque esto no sea visible sin más desde fuera. En algún sentido debe darse algo como el ser si hablamos de él con sentido y si nos comportamos respecto del ente, comprendiéndolo en tanto que ente, o sea, en su ser. ¿Cómo «hay» ser? ¿Sólo hay ser si existe la verdad, es decir, si existe el Dasein? ¿Depende de la existencia del Dasein si hay ser o no? Si sí, entonces no se afirma con ello que dependa de la existencia del Dasein si el ente, por ejemplo, la naturaleza, es o no. El modo y la manera en que hay ser y sólo puede haberlo no prejuzga si hay ente en tanto que ente y como lo hay.

318 | El problema se concentra en la cuestión: ¿Cómo se relaciona la existencia de la verdad respeto del ser y el modo y la manera en que hay ser? ¿Se relacionan entre sí de forma esencial el ser y la verdad? ¿Se mantiene la existencia de la verdad con la del ser y cae con ésta? ¿Ocurre que el ente, en la medida en que es, es independiente de la verdad, pero que la verdad sólo es si existe el Dasein, e inversamente, podemos decir, de modo abreviado, que el ser existe?

Mediante la discusión crítica del «es» y de su *equivocidad*, ante todo en la perspectiva de su *relación con el ser-verdad*, somos llevados de nuevo a la *cuestión ontológica fundamental*. Vemos también en la cuarta tesis, lo que siempre se seguía de la discusión de las tres anteriores: el concepto de ser no es en absoluto simple ni tampoco comprensible de suyo. El *sentido del ser* es de lo más embrollado y el fundamento del ser es oscuro. Es preciso desenredar lo embrollado y aclarar lo oscuro. ¿Está en nuestra mano emprender esta tarea de modo que dispongamos de la luz y del hilo conductor para realizarla hasta el final? Las consideraciones de la primera parte de nuestro curso, que ahora hemos acabado, no nos han acercado sólo a la equivocidad y a la dificultad de cuestiones aparentemente triviales, sino que los diferentes problemas ontológicos, de acuerdo con su propio contenido, han reconducido el planteamiento siempre a la cuestión por el ente que somos nosotros mismos. Por tanto, el ente que somos nosotros mismos, el Dasein, tiene dentro de la problemática ontológica su marca distintiva propia. Hablamos, por ello, de una *primacía ontológica del Dasein*. Vimos en el transcurso de las consideraciones que hemos

1. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Γ 2, 1003 b 10: διὸ καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φαμεν.

efectuado que, incluso donde parece que se trata primaria y únicamente de la ontología de la naturaleza, se hace referencia al νοῦς, el espíritu, a la ψυχή, el alma, al λόγος, la razón, la *res cogitans*, la con-
319 ciencia, el yo, el espíritu; | y a este ente es hacia donde se orienta en algún sentido toda la aclaración del ser.

De forma resumida, hemos puesto de relieve el fundamento de la primacía ontológica del Dasein. Consiste en que, en su constitución más íntima, este ente está estructurado de tal modo que pertenece a su existencia la *comprensión del ser*, y todo comportamiento respecto del ente, ya sea el ente subsistente ya sea él mismo, sólo es posible gracias a dicha comprensión. Si captamos el *problema fundamental de la filosofía*, si nos preguntamos por el sentido y el fundamento del ser y no queremos fantasear, debemos entonces tratar metódicamente lo que hace accesible algo como el ser: la comprensión del ser que pertenece al Dasein. Dado que la comprensión del ser pertenece a la existencia del Dasein, éste y el ser mentado y comprendido en él se hacen tanto más adecuada y originariamente accesibles cuanto más originaria y completamente se ponga a la luz la *constitución del ser del Dasein* mismo y la *posibilidad de su comprensión del ser.* Si el Dasein, en razón de la comprensión del ser que le pertenece tiene una primacía en toda la problemática ontológica, se precisa, consecuentemente, efectuar una *investigación ontológica preparatoria* que ofrezca el fundamento de toda la problemática posterior, que incluye en sí la cuestión por el ser del ente en general y el ser de los distintos ámbitos de ser. Por este motivo hemos designado la analítica ontológica preparatoria del Dasein como *ontología fundamental.* Es *preparatoria* porque *sólo conduce a la elucidación del sentido del ser y del horizonte de la comprensión del ser.* Sólo puede ser preparatoria porque únicamente busca el fundamento de una ontología radical. Por esto debe repetirse en un nivel superior después de la puesta en claro del sentido del ser y del horizonte de la ontología. No podemos explicar aquí con precisión por qué este camino no implica ningún círculo, o para decirlo mejor, por qué el círculo y la circularidad de toda interpretación filosófica no es algo monstruoso, como con
320 gran frecuencia se teme. | Mediante la ontología fundamental, que tiene como tema ontológico el Dasein, el ente que somos nosotros mismo se sitúa en el centro de la problemática filosófica. A esto se le puede llamar una filosofía antropocéntrica o subjetivo-idealista. Pero estas etiquetas no dicen nada sobre la actividad filosófica, sino que están destinadas sólo a valorar de una forma no objetiva cierto punto de vista o a estigmatizar demagógicamente también de forma no objetiva. Que el Dasein sea el tema de la ontología fundamental

no es una capricho nuestro, sino que, por el contrario, surge de la necesidad y del contenido quiditativo de la idea de ser en general.

La tarea de la interpretación de la ontología fundamental del Dasein se aclara así en sus grandes líneas. Su ejecución, sin embargo, no es tarea fácil. Ante todo, no debemos sucumbir a la ilusión de que su realización se puede efectuar en un abrir y cerrar de ojos. Cuanto más claramente se plantea el problema del ser, tanto más impenetrables son las dificultades, sobre todo en un curso que no ha de presuponer un dominio ya completo del método y una visión de conjunto suficiente sobre la totalidad del problema. Aquí sólo cabe tratar de una orientación sobre el problema fundamental de la ontología. Sin duda, esto es indispensable si queremos ofrecer un concepto adecuado de la filosofía, tal como desde Parménides ha permanecido viva en nuestra historia.

321 | Segunda Parte

LA CUESTIÓN ONTOLÓGICA FUNDAMENTAL DEL SENTIDO DEL SER EN GENERAL. LAS ESTRUCTURAS FUNDAMENTALES Y LOS MODOS FUNDAMENTALES DEL SER

La discusión de las cuatro tesis en la primera parte debe habernos hecho accesible en cada caso un problema ontológico fundamental y esto de tal modo que los cuatro grupos de problemas que han surgido en ella se muestren en sí mismos como una unidad, como los problemas que constituyen la totalidad de la problemática ontológica fundamental. Los *cuatro problemas ontológicos fundamentales* resultaron ser: primero, el problema de la *diferencia ontológica*, la distinción entre el ser y el ente; segundo, el problema de la *articulación fundamental del ser*, el contenido quiditativo de un ente y el modo de ser del ente; tercero, el problema de las *posibles modificaciones del ser* y de la *unidad del concepto de ser* en su equivocidad; cuarto, el problema del *carácter de verdad del ser.*

Al tratamiento de cada uno de estos cuatro problemas fundamentales, les corresponde cada uno de los *cuatro capítulos* de esta *segunda parte.*

322 | Capítulo Primero

EL PROBLEMA DE LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA

No faltan razones para plantear en primer lugar el problema de la distinción entre el ser en general y el ente. En efecto, sólo la exposición de esta distinción puede hacer posible que veamos temáticamente, de una forma clara y metódicamente segura, algo como el ser en tanto que distinto del ente y que lo hagamos objeto de una investigación. La posibilidad de la ontología, es decir, de la filosofía como ciencia, coincide con la posibilidad de llevar a cabo de modo suficientemente claro la distinción entre el ser y el ente y, por tanto, con la posibilidad de realizar el paso de la consideración óntica del ente a la tematización ontológica del ser. Por ello, las explicaciones de este capítulo exigen nuestro interés prioritario. El ser y la diferencia de éste con el ente sólo pueden fijarse si llegamos a la comprensión del ser como tal. Pero captar la comprensión del ser significa comprender previamente *el* ente a cuya constitución ontológica pertenece la comprensión del ser, comprender el Dasein. Poner de relieve la constitución fundamental del Dasein, o sea, su constitución de existencia, es la tarea de la analítica ontológica de la constitución de existencia del Dasein, que es una tarea preparatoria. A esta la denominamos analítica existenciaria [*existenzial*] del Dasein. Su finalidad es tratar de poner de manifiesto en qué se fundan las estructuras fundamentales del Dasein en su unidad y totalidad. No cabe duda de que, en la primera parte, hemos dado de vez en cuando, siempre que la exposición crítica positiva lo exigía, *algunos fragmentos* de esta analítica existenciaria. Pero ni la hemos llevado a cabo en su carácter sistemático ni hemos puesto propiamente de relieve la constitución fundamental del Dasein. Antes de que expongamos el problema ontológico fundamental, es preciso realizar la analítica existenciaria del Dasein. Sin embargo,

323 | ello es imposible dentro de este curso si queremos plantear el problema ontológico fundamental. Debemos, pues, usar el expediente de presuponer como adquisición fundada el resultado esencial de la analítica existenciaria del Dasein. Lo que comprende la analítica existenciaria del Dasein, lo he expuesto, en sus resultados esenciales, en mi tratado *El ser y el tiempo*. El resultado de la analítica existenciaria, esto es, la exposición de la constitución ontológica del Dasein en su fundamento, suena así: *La constitución ontológica del Dasein se funda en la temporalidad* [*Zeitlichkeit*]. Dar por supuesto este resultado no quiere decir que podamos conformarnos con oír la palabra «temporalidad». Sin poder ofrecer aquí expresamente la prueba de que la constitución fundamental del Dasein se funda en la temporalidad, tenemos que intentar, sin embargo, hallar un medio de lograr una comprensión de qué quiere decir «temporalidad». Para ello escogemos el camino de *tomar el concepto vulgar de tiempo como punto de partida* y ver cómo lo que se conoce comúnmente como tiempo y que es lo que únicamente ha convertido en problema la filosofía hasta ahora, *presupone la temporalidad misma*. Se trata de ver que y cómo el tiempo entendido vulgarmente pertenece a la temporalidad y surge de ella. Mediante esta consideración nos prepararemos para examinar el fenómeno de la temporalidad misma y su estructura fundamental. ¿Qué ganamos con esto? Nada menos que *una visión de la constitución ontológica originaria del Dasein. Mas entonces, si, por otra parte, la comprensión del ser pertenece a la existencia del Dasein, tiene ésta que fundarse también en la temporalidad. La condición ontológica de la posibilidad de la comprensión del ser es la temporalidad misma. Por tanto, es de ella de donde se debe extraer aquello a partir de lo cual comprendemos algo como el ser.* De la *temporalidad* depende la posibilidad de la comprensión de ser y, de este modo, la *posibilidad* de la explicación temática del ser, *de su articulación* y *de sus múltiples modos*, o sea, la posibilidad de la ontología misma. De aquí surge una problemática específica relacionada
324 con la | temporalidad. La designamos como la problemática de la *temporaneidad* [*Temporalität*]. El término «temporaneidad» no coincide con el de temporalidad, aunque sea sólo su traducción*. Significa la temporalidad en la medida en que se convierte en tema como condición de la posibilidad de la comprensión del ser y de la ontología como tal. El término «temporaneidad» debe mostrar que, en la analítica existenciaria, la temporalidad representa el horizon-

* Sobre la traducción de los términos alemanes *Zeitlichkeit* y *Temporalität*, véase el prólogo. (*N. del T.*)

te desde donde comprender el ser. Aquello por lo que preguntamos en la analítica existenciaria, la existencia, se muestra como temporalidad, y constituye, por su parte, el horizonte para la comprensión del ser, comprensión que pertenece esencialmente al Dasein.

Se trata de ver el ser en su determinación temporánea y de develar su problemática. Pero si el ser se hace fenomenológicamente visible en su determinación temporánea, estaremos entonces gracias a ello en situación de comprender más claramente la distinción entre el ser y el ente y de fijar el fundamento de la diferencia ontológica. De este modo se nos da el esquema del primer capítulo de la segunda parte que trata de la diferencia ontológica: tiempo y temporalidad (§ 19); temporalidad y temporaneidad (§ 20); temporaneidad y ser (§ 21); ser y ente (§ 22).

§ 19. *Tiempo y temporalidad*

Se trata de llegar, mediante la comprensión vulgar del tiempo hasta la temporalidad, en la que arraiga la constitución ontológica del Dasein y a la que pertenece la comprensión vulgar del tiempo. Lo primero que hay que hacer es determinar la comprensión vulgar del tiempo. ¿Qué queremos decir con tiempo en la experiencia y en la comprensión naturales? Aunque continuamente contamos con el tiempo o lo tenemos en cuenta, sin medirlo expresamente con el reloj, y nos abandonamos a él como a lo más cotidiano, ya sea que estemos perdidos en él o presionados por él, aunque el tiempo nos
325 sea tan familiar como sólo algo | de nuestro Dasein puede ser, permanecerá extraño y misterioso si intentamos aclararlo aunque sea únicamente en los límites de la comprensión cotidiana. A este respecto son conocidas las palabras de Agustín. *Quid est enim «tempus»? Quis hoc facile breviterque explicaverit? Quis hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione comprehenderit? Quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam «tempus»? Et intellegimus utique, cum id loquimur, intellegimus etiam cum alio loquente id audimus.— Quid est ergo «tempus»? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio: fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus*[1]. «¿Qué es, pues, el tiempo. ¿Quién podrá explicar esto fácil y brevemente? ¿Quién lo habrá compren-

1. Agustín de Hipona, *Confessiones*, XI, c. 14. [Disponemos de diversas ediciones españolas de las *Confesiones*. La de Ángel Custodio Vega aparece en el tomo II de una edición bilingüe de las *Obras de San Agustín* (Madrid, BAC, ^{7}1979). (*N. del T.*)]

dido mentalmente para hablar luego de él? Y, sin embargo, ¿qué cosa más familiar y conocida mentamos en nuestras conversaciones que el tiempo? Y cuando hablamos de él, sin duda comprendemos qué es, como lo comprendemos cuando oímos que otro habla de él. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo a quien me lo pregunta, no lo sé. No obstante, lo que sí digo sin vacilación es que sé que si nada hubiera pasado, no habría tiempo pretérito; y si nada llegara a pasar, no habría tiempo futuro; y si nada subsistiese, no habría tiempo presente». Simplicio, el neoplatónico, dice: τί δὲ δήποτέ ἐστιν ὁ χρόνος, ἐρωτηθεὶς μόγις ἂν ὁ σοφώτατος ἀποκρίναιτο[2]. «¿Qué es, pues, el tiempo? A esta pregunta el más sabio difícilmente puede encontrar una respuesta». Son superfluos otros testimonios de la dificultad de comprender y de interpretar el tiempo. De ello nos convence tam-
326 bién cualquier intento que hagamos nosotros mismos | de esclarecer, develar y poner meramente de relieve lo que, en la comprensión natural, queremos decir cuando hablamos de tiempo, lo que ha de comprenderse por tiempo. Al comienzo, carecemos totalmente de orientación. No sabemos dónde hemos de mirar, dónde podemos buscar y encontrar algo como el tiempo. De este desconcierto nos salva en primer lugar una escapatoria. La comprensión vulgar del tiempo fue expresada conceptualmente muy pronto en la filosofía. De este modo, disponemos de una huella del fenómeno del tiempo en los conceptos explícitos de tiempo. El concepto de tiempo no se nos escapará enteramente si nos atenemos a su caracterización conceptual. Sin embargo, aunque el tiempo sea más comprensible al aprehender los conceptos de tiempo, con este logro no deberíamos abandonar toda precaución y crítica metódicas. Pues precisamente, si el fenómeno del tiempo es tan difícil de comprender, sigue siendo cuestionable si la interpretación del tiempo que ha cristalizado en el concepto tradicional del tiempo es completamente adecuada al fenómeno del tiempo. E incluso si lo fuera, quedaría todavía la cuestión de probar si esta interpretación del tiempo, por adecuada que sea, alcanza el fenómeno en su constitución originaria, o si el concepto auténtico y vulgar del tiempo capta sólo un aspecto del tiempo que, aunque peculiar de él, no lo abarca en su originalidad.

Sólo si nos imponemos estas precauciones, tendremos la seguridad de que nos será de utilidad para la comprensión del fenómeno del tiempo una exposición crítica del concepto tradicional del tiem-

2. Simplicio, *In Aristotelis physicorum libros quattor priores commentaria*, ed. de H. Diels, Berlin, 1882, p. 695, 17 s.

po. Y puesto que, para la comprensión de las consideraciones ontológico-fundamentales, todo depende de la posibilidad de dirigir la mirada al fenómeno del tiempo en su estructura original, carecería totalmente de sentido tomar nota de una o de varias definiciones del tiempo a fin de tener ocasión de ofrecer una definición del tiempo. Lo que ante todo necesitamos es una orientación multilateral al fenómeno de tiempo, siguiendo el hilo conductor de los conceptos tradicionales de tiempo. Lo que hay que preguntar a conti-
327 nuación es en qué modo las interpretaciones del tiempo | de las que surgen estos conceptos vislumbran siquiera el fenómeno del tiempo, en qué medida tienen ante la vista el fenómeno originario del tiempo y cómo llevan a cabo el tránsito desde este fenómeno que se da primero al tiempo originario.

A fin de tener una visión de conjunto hemos dividido el § 19 en dos mitades: *a*) orientación histórica sobre el concepto tradicional de tiempo y caracterización de la comprensión vulgar del tiempo que subyace en éste; *b*) la comprensión vulgar y el retorno al tiempo originario.

a) Orientación histórica sobre el concepto tradicional de tiempo y caracterización de la comprensión vulgar del tiempo que subyace en éste

Si miramos históricamente hacia atrás y echamos un vistazo a los intentos de dominar conceptualmente el tiempo, se nos muestra que ya la antigüedad puso de relieve la parte esencial de lo que constituye el concepto tradicional de tiempo. Las dos grandes interpretaciones antiguas del tiempo que desde entonces han impuesto su pauta, la ya mencionada de Agustín y el primer gran tratado sobre el tiempo de Aristóteles, son también, con mucho, las investigaciones más extensas y auténticamente temáticas sobre el fenómeno del tiempo. Por lo demás, Agustín concuerda con Aristóteles en una serie de determinaciones esenciales.

El tratado de Aristóteles sobre el tiempo se encuentra en su *Física*, Δ 10, 217 b 29 - 14, 224 a 17. Ofrece complementos esenciales a su concepción del tiempo en los primeros capítulos del libro Θ de la *Física*. Algunos puntos importantes se encuentran también en el *De Anima*, libro Γ. Entre las concepciones antiguas del tiempo, la de Plotino tiene también una cierta importancia Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου (Eneadas III, 7), «Sobre el eón y sobre el tiempo». El eón es una forma peculiar, intermedia entre la eternidad y el tiempo. La elucidación del eón desempeñó un gran papel en la Edad Media. Pero Plotino ofrece más una especulación teosófica

328 | sobre el tiempo que una interpretación que se atenga rigurosamente al fenómeno mismo y que encaje el fenómeno dentro de un concepto. Sobre el concepto antiguo de tiempo es especialmente orientativo, a modo de síntesis, el apéndice que da Simplicio en su gran comentario a la *Física* de Aristóteles. Al final de la interpretación del libro cuarto, este comentario proporciona un apéndice autónomo en el que Simplicio trata del tiempo[3]. En la escolástica es sobre todo Tomás de Aquino y Suárez quienes han tratado más profundamente del concepto de tiempo, apoyándose, sin duda, estrechamente en la concepción aristotélica. En la filosofía moderna las investigaciones más importantes sobre el tiempo se encuentran en Leibniz, Kant y Hegel, en las que, en lo fundamental, se trasluce por todas partes la interpretación del tiempo de Aristóteles.

En épocas más recientes han de citarse las investigaciones de Bergson sobre el fenómeno del tiempo. Son, con mucho, las más independientes. Bergson ha expuesto los resultados esenciales de sus investigaciones en su *Essai sur les données inmmédiates de la conscience* (1888). Estas investigaciones las ha ampliado en su obra maestra *L'évolution créatice* (1907) y las ha situado en un contexto más extenso. Ya en su primera obra, Bergson emprende el intento de superar el concepto de tiempo aristotélico y mostrar su unilateralidad. Intenta ir más allá del concepto vulgar de tiempo y distinguir frente al tiempo entendido vulgarmente, que él denomina *temps*, la *durée*, la duración. En un escrito más reciente, *Durée et simultanéité* (2.ª ed., 1923), Bergson discute la teoría de la relatividad de Einstein. La doctrina bergsoniana de la duración surge, en realidad, de una discusión directa del concepto aristotélico del tiempo. La interpretación que da Bergson del tiempo comprendido vulgarmente se apoya en una tergiversación de la comprensión aristo-
329 télica del tiempo. Por ello tampoco | es sostenible en este sentido el concepto opuesto al concepto del tiempo vulgar, la duración. Con este concepto no logra acceder al fenómeno peculiar del tiempo. Sin embargo, las investigaciones de Bergson son valiosas porque testimonian un esfuerzo filosófico de superar el concepto tradicional del tiempo.

Ya hemos señalado que en las dos interpretaciones antiguas del tiempo, la de Aristóteles y la de Agustín, se ha dicho lo esencial de lo que, dentro de la comprensión vulgar del tiempo, puede ser dicho en principio sobre el tiempo. En comparación, las investigaciones aristotélicas son conceptualmente más poderosas y estrictas, mientras que Agustín ve de forma más originaria algunas dimensio-

3. *Ibid.*, pp. 773-800.

nes del fenómeno del tiempo. Ningún intento de desentrañar el misterio del tiempo puede dispensarnos de una discusión con Aristóteles. Y es que es él quien por vez primera, y durante mucho tiempo el único, puso en concepto claramente la comprensión vulgar del tiempo, de tal modo que su concepción del tiempo corresponde al concepto natural de tiempo. Aristóteles fue el último de los grandes filósofos que tuvo ojos para ver y, lo que es aun más decisivo, tuvo la energía y la tenacidad para dirigir la investigación una y otra vez a los fenómenos y a lo visto, y para desconfiar, por principio, de todas las especulaciones descabelladas y locas, por concordantes que sean con el corazón del sentido común.

Debemos renunciar aquí a una interpretación detallada del tratado aristotélico y también del agustiniano. Elegiremos algunas proposiciones características para ilustrar el concepto tradicional del tiempo. Como complemento haremos referencia a algunos pensamientos importantes de Leibniz, cuyas explicaciones sobre el tiempo, como todas sus ideas esenciales, están dispersas en escritos ocasionales, tratados y cartas.

Anteponemos a la clarificación del concepto aristotélico del tiempo una corta exposición de la estructura del tratado de Aristóteles sobre el tiempo.

330 | α) Estructura del tratado aristotélico sobre el tiempo

El tratado abarca cinco capítulos (*Física*, Δ, 10-14). El *primer capítulo* (cap. 10) fija, ante todo, el planteamiento de la cuestión que se desenvuelve en dos direcciones. La primera cuestión es: πότερον τῶν ὄντων ἐστίν ἢ τῶν μὴ ὄντων[4], ¿pertenece el tiempo al ente o al no ente? ¿Es algo subsistente por sí mismo o sólo subsiste cuando subsiste a la vez que algo subsistente por sí mismo? ¿*Cómo* y *dónde* es el tiempo? La segunda cuestión dice: τίς ἡ φύσις αὐτοῦ[5], ¿cuál es la naturaleza, la índole esencial del tiempo? Estas dos cuestiones que tratan del *modo de ser del tiempo* y de su *índole esencial* experimentan un tratamiento desigual en cuanto a su extensión. La primera cuestión es discutida de manera menos detallada y la respuesta positiva sólo se da en el último capítulo (cap. 14, 223 a 16 hasta 224 a 17). Las restantes partes del tratado se dedican a la investigación y al esclarecimiento de la segunda pregunta: ¿qué es

4. Aristóteles, *Physica* (Ross). Δ 10, 217 b 31. [Es preciso observar que la primera edición de Ross de la *Física* de Aristóteles se remonta a 1936 y, por tanto, Heidegger, no pudo utilizarla en la época en que dictaba este curso. Esta observación tendrá una cierta importancia más adelante. Véase la nota 34 del presente capítulo. (*N. del T.*)]

5. *Ibid.*, 10, 217 b 32.

el tiempo? El capítulo 10 no sólo fija estos dos problemas, sino que discute también las dificultades previas que subyacen en ambas cuestiones y, en ese contexto, ofrece indicaciones de los intentos de solución ofrecidos hasta ese momento. Casi sin excepción Aristóteles tiene la costumbre de introducir de este modo sus investigaciones: orientación histórica y discusión de las aporías. 'Απορία significa el no poder pasar, el ser-sin-salida. Se comienza fijando los problemas de tal modo que parece como si en esa cuestión no cupiese avanzar. Mediante esta orientación histórica y la discusión de las aporías nos acercamos provisionalmente al contenido quiditativo del problema.

Con respecto a la primera cuestión, la de si el tiempo es algo subsistente o si es, más bien, un μὴ ὄν, parece que es esta última determinación la que se impone como respuesta. ¿Cómo podría el tiempo ser subsistente como un todo, ser una οὐσία, si las partes
331 que lo componen no son, y esto, ciertamente, de distinta | forma? Al tiempo pertenece lo pasado y lo futuro. Aquel *ya no* es, éste *todavía no* es. El pasado y el futuro tienen el carácter de una nihilidad. El tiempo, si cabe decirlo como alguna vez lo formuló Lotze, tiene dos brazos que se tienden a las distintas direcciones del no ser. De acuerdo con sus conceptos, el pasado y el futuro no son; en el fondo, sólo el presente, el «ahora», *es*. Pero, por otra parte, el tiempo no se compone de una multiplicidad de «ahoras» subsistentes. En efecto, en cada «ahora», sólo es este, y los otros «ahoras» no *son* todavía o ya no *son*. El «ahora» no es nunca el mismo, ni tampoco es único, sino es otro, no idéntico y no uno, una multiplicidad. Sin embargo, la identidad y la unidad son determinaciones que necesariamente ha de poseer algo que sea subsistente en sí. Si incluso estas determinaciones faltan en ese momento del tiempo que es el único del que se puede quizá decir que *es*, si faltan en el «ahora», parece entonces que el tiempo pertenece totalmente al no ser, al no ente (μὴ ὄν). En esta aporía abandona Aristóteles la cuestión por el modo de ser del tiempo para discutir algunas concepciones tradicionales respecto tanto del modo de ser como de la naturaleza del tiempo.

La primera concepción identifica el tiempo con el movimiento del todo. Ἡ τοῦ ὅλου κίνησις[6], la totalidad del ente que se mueve es el tiempo mismo. En este caso, se piensa todavía en el tiempo de forma, en cierto modo, mítica. Pero toda mitología tiene su fundamento en determinadas experiencias y es algo totalmente distinto de una pura ficción o invención. No puede ser ni casual ni arbitra-

6. *Ibid.*, 10, 218 a 33.

rio que, en esta concepción mítica, se identifique el tiempo con el movimiento del todo. Una segunda concepción va en la misma dirección, pero está mucho más especificada. Dice: el tiempo es ἡ σφαῖρα αὐτή[7]. Aquí el tiempo se identifica con la esfera celeste que, en su movimiento circular, todo lo abarca y todo lo comprende
332 dentro de sí. | Para entenderlo, hemos de tener presente la representación antigua del mundo, según la cual la tierra es un disco que flota en el océano rodeada por la totalidad de la esfera celeste. Dentro de esta se superponen diversas esferas en las que se encuentran fijadas las estrellas. La esfera celeste más externa es la que abarca todo lo que propiamente es. Ella y su revolución se identifican con el tiempo. De acuerdo con Aristóteles, el fundamento de esta interpretación es el siguiente: ἔν τε τῷ χρόνῳ πάντα ἐστὶν καὶ ἐν τῇ τοῦ ὅλου σφαίρᾳ[8]; todo ente es en el tiempo. Pero todo lo que es subsistente está dentro de la cúpula celeste giratoria que es el límite externo de todo ente. El tiempo y la esfera celeste más externa se identifican. Incluso en esta interpretación hay algo que experimentamos: el tiempo en relación con la revolución del cielo y el tiempo, a la vez, como aquello *en* lo todo ente es. Ciertamente decimos: el ente es *en* el tiempo. Incluso, dice Aristóteles, aunque debamos abandonar estas explicaciones ingenuas, sin embargo, una experiencia legítima habla en favor de ellas: el tiempo es algo como el movimiento, κίνησίς τις. Hablamos del transcurso del tiempo y decimos: el tiempo pasa. Para κίνησις, Aristóteles emplea también μεταβολή. Éste es el concepto más general del movimiento: literalmente transformación. Pero, de acuerdo con su esencia, el movimiento es ἐν αὐτῷ τῷ κινουμένῳ, es decir, en el móvil mismo, o está siempre justamente donde está lo que se mueve, lo κινούμενον o lo μεταβάλλον. El movimiento está siempre en el móvil, no es algo que, por así decir, flote sobre lo que se mueve, sino que es el móvil mismo lo que se mueve. Por tanto, el movimiento está siempre allí donde está el móvil. Sin embargo, el tiempo, dice Aristóteles, ὁ δὲ χρόνος ὁμοίως καὶ πανταχοῦ καὶ παρὰ πᾶσιν[9], es, por el contrario, *de igual manera* tanto *en todas partes* como *junto* a todo y en todo. Queda así fijada una diferencia entre el tiempo y el movimiento. Mientras que el movimiento está siempre sólo en el móvil y sólo
333 allí donde el móvil se halla, | el tiempo está en todas partes (πανταχοῦ), no en un determinado lugar, y no está en el móvil mismo, sino παρά, junto a, de algún modo, al lado de. Movimiento y tiempo se

7. *Ibid.*, 10, 218 b 1.
8. *Ibid.*, 10, 218 b 6 s.
9. *Ibid.*, 10, 218 b 13.

distinguen en la manera en que pertenecen al móvil y a lo que es en el tiempo y que llamamos intratemporal. De esta forma cae ya la primera determinación provisional que se propuso: que el tiempo mismo fuera un movimiento. El tiempo no es movimiento, ὅτι μὲν τοίνυν οὐκ ἔστιν κίνησις[10]. Pero, por otra parte, sin el movimiento tampoco hay tiempo. De modo que el resultado puede ahora ser formulado así: οὔτε κίνησις οὔτ' ἄνευ κινήσεως[11], ciertamente el tiempo no es el movimiento del móvil, sin embargo, *no* es *sin* el movimiento. De ahí resulta que, en algún sentido, el tiempo se relaciona con el movimiento, no es κίνησις, sino κινήσεώς τι, *algo respecto del movimiento*, algo en relación con el movimiento del móvil. El problema de la cuestión de la esencia del tiempo se concentra en la cuestión: τί τῆς κινήσεώς ἐστιν[12], ¿*qué cosa* respecto del movimiento es el tiempo?

De esta manera queda trazado el camino de la investigación. En el *capítulo 11*, el *segundo capítulo* del tratado del tiempo, que es el capítulo central de todo el tratado, Aristóteles alcanza el resultado, la respuesta a la cuestión de qué sea el tiempo. Fijemos sólo el resultado, porque después proseguiremos con más detalle la interpretación de la esencia del tiempo. Dice: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον[13], o sea, el tiempo es algo numerado que se muestra *en* la perspectiva y *para* la perspectiva del antes [*Vor*] y del después [*Nach*] respecto del movimiento; o, dicho más brevemente, algo contado del movimiento con el que nos encontramos en el horizonte de lo anterior [*Früher*] y lo posterior [*Später*]. A continuación Aristóteles muestra de forma más precisa lo que está presente en la experiencia de un movimiento y en qué medida en ella se encuentra a la vez el tiempo. Pone en claro
334 | de qué modo y en qué sentido el tiempo es ἀριθμός, un número, y cómo aparece el fenómeno fundamental del tiempo, τὸ νῦν, el «ahora».

Esto le lleva, en el *tercer capítulo* (cap. 12), a determinar con mayor precisión la relación entre el movimiento y el tiempo y a mostrar que no sólo el movimiento es en el tiempo y es medido gracias al tiempo, sino que también, a la inversa, el tiempo es medido gracias al movimiento. Surge así la cuestión fundamental: ¿qué significa que algo es «en el tiempo»? Solemos denominar «temporal» al hecho de que un ente esté en el tiempo. Sin embargo, nosotros usamos terminológicamente la expresión temporal en otro sen-

10. *Ibid.*, 10, 218 b 18.
11. *Ibid.*, 11, 219 a 1.
12. *Ibid.*, 11, 219 a 3.
13. *Ibid.*, 11, 219 b 1 s.

tido y empleamos para designar el ser «en el tiempo» de un ente la expresión *intratemporalidad* [*Innerzeitigkeit*]. Lo que es en el tiempo es intratemporal. Mediante la elucidación del concepto de intratemporalidad se esclarecerá la caracterización del tiempo como número. En la medida en que el reposo es un caso límite del movimiento, con la determinación de la relación del tiempo con el movimiento, se aclarará también la relación del tiempo con el reposo. Incluso, mediante la referencia al concepto de la intratemporalidad, se pondrá en claro la relación del tiempo con lo extratemporal, que es habitual denominarlo lo atemporal.

El *cuarto capítulo* (cap. 13) plantea la cuestión de la *unidad del tiempo* en la *multiplicidad de la secuencia de «ahoras»*. Aristóteles trata aquí de mostrar cómo el «ahora», τὸ νῦν, constituye la auténtica cohesión del tiempo, la συνέχεια, el mantenerse juntos, en latín *continuum*, en alemán *Stetigkeit*, la continuidad. La cuestión es en qué medida el «ahora» mantiene junto, como un todo, al tiempo. Todas las determinaciones temporales se refieren al «ahora». Aristóteles ofrece una interpretación de algunas determinaciones del tiempo apoyándose en el esclarecimiento de la συνέχεια, tales como ἤδη, inmediatamente, ἄρτι, justo ahora o hace un instante, además de la de πάλαι, antaño, hace tiempo, y la de ἐξαίφνης, de repente. Inmediatamente, hace un instante, hace tiempo, de repente, más tarde, antiguamente son determinaciones que todas ellas hacen referencia al νῦν. El «hace un instante» es visto retrospectivamente desde un «ahora», el «inmediatamente» es visto, por decirlo así,
335 prospectivamente desde un | «ahora». Aristóteles no capta estas determinaciones en sus relaciones intrínsecas, sino que da solamente ejemplos de determinaciones temporales, sin reconocer su orden sistemático.

El *quinto capítulo* (cap. 14) vuelve a considerar la determinación, que se puso de relieve en la definición del tiempo, lo πρότερον y lo ὕστερον, lo *anterior* y lo *posterior*. Expone la *relación* de lo anterior y lo posterior *con el antes y el después*. Tras estas explicaciones se plantea de nuevo el primer problema: *¿dónde* y *cómo* es el *tiempo*? Aristóteles determina con mayor detalle esta pregunta en el libro VIII de la *Física* donde pone el tiempo en relación con la revolución del cielo y con el νοῦς. El tiempo no está ligado a un movimiento o a un lugar determinado. En cierto modo está en todas partes. Y, sin embargo, puesto que, de acuerdo con su definición, es lo numerado, sólo puede haberlo donde hay un numerar. Mas numerar es un comportamiento del alma. El tiempo está en cierto sentido en todas partes, pero, por otra parte, está siempre sólo en el alma. Topamos aquí de nuevo con un difícil problema:

¿qué quiere decir que el tiempo está en el alma? Corresponde esta cuestión a la planteada en el contexto de la cuarta tesis de qué quiere decir que la verdad está en el entendimiento. Mientras no tengamos un concepto suficientemente adecuado de alma, de entendimiento, es decir, de Dasein, seguirá siendo difícil decir qué quiere decir que el tiempo está en el alma. De suerte que nada se gana con decir que el tiempo es algo subjetivo, todo lo más originar problemas totalmente equivocados.

Surge, pues, la cuestión: ¿cómo pueden diferentes entes y diferentes móviles, que están en el tiempo, estar en el *mismo* tiempo en tanto que *distintos*? ¿Cómo es posible la *simultaneidad* de lo distinto? Sabemos que la cuestión por la simultaneidad, dicho de forma más precisa, la cuestión de la posibilidad de un establecimiento intersubjetivo de procesos simultáneos constituye uno de los problemas fundamentales de la teoría de la relatividad. El tratamiento filosófico del problema de la simultaneidad depende: primero, de
336 la determinación del concepto de | intratemporalidad, o sea, de la cuestión de cómo *algo* en general está *en el tiempo*, y, segundo, del esclarecimiento de la cuestión de *en qué modo* y *dónde* es el tiempo, dicho con mayor precisión, la de si el tiempo en general es y se le puede designar como ente.

En la medida en que para Aristóteles el tiempo es algo respecto del movimiento y es medido por el movimiento, es preciso encontrar el movimiento más puro, aquel que mide originariamente el tiempo. La medida primera y preeminente para todo movimiento es la revolución (κυκλοφορία) del cielo más externo. Este movimiento es un movimiento circular. El tiempo es, en cierto sentido, un círculo.

Ya se pone de relieve, a partir de esta breve mirada panorámica, que Aristóteles desarrolló una serie de problemas centrales respecto del tiempo y evidentemente no de forma indiscriminada sino en su concatenación objetiva. Sin embargo, tenemos que observar que muchos de estos problemas fueron sólo aludidos por él y que aquellos que fueron tratados más en detalle no por ello dejan de precisar en algún modo una investigación ulterior y un planteamiento más radical. No obstante, mirado globalmente, todos los problemas centrales relativos al tiempo que serán discutidos en el transcurso del desarrollo ulterior de la filosofía fueron ya señalados por Aristóteles. Se puede decir que las épocas posteriores no han sobrepasado en lo esencial el estadio del tratamiento aristotélico del problema, si no tenemos en cuenta algunas excepciones en Agustín y en Kant, que mantienen, sin embargo, en lo fundamental el concepto aristotélico de tiempo.

β) Interpretación del concepto aristotélico de tiempo

Tras esta mirada de conjunto al tratado del tiempo, intentemos lograr una comprensión más profunda del tratado del tiempo de Aristóteles. Para ello no nos tenemos que apegar estrictamente al texto, sino tratar, más bien, en una exposición libre y a veces en una interpretación de más alcance, de acercar el fenómeno tal como Aristóteles lo vio. Comencemos por la definición ya mencionada
337 del tiempo: τοῦτο γὰρ ἐστιν | ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ
πρότερον καὶ ὕστερον[14], o sea, el tiempo es algo numerado respecto del movimiento que se encuentra en el horizonte de lo anterior y lo posterior (en la perspectiva del antes y del después). Ante todo, se podría decir que, mediante esta determinación del tiempo, el fenómeno buscado se hace más impenetrable que accesible. La definición implica, en primer lugar, que el tiempo es algo que encontramos en conexión con el movimiento, o sea, con algo que se mueve en tanto que móvil, οὔτε κίνησις οὔτ' ἄνευ κινήσεως[15]. Pongamos un ejemplo sencillo, una varilla vertical se mueve sobre la pizarra de izquierda a derecha. Podemos también moverla de forma circular tomando como punto de rotación su extremo inferior. El tiempo es algo en relación con el movimiento, que se nos muestra en relación con algo móvil. Cuando nos representamos que esta varilla se mueve o rota, preguntamos: ¿Dónde está aquí el tiempo si debe ser algo en relación con el movimiento? No es una propiedad de esta varilla, no es nada corpóreo, nada pesado, nada coloreado, nada duro, nada que pertenezca como tal a su extensión y a su continuidad (συνεχές), no es algo, no es un pedazo que provenga de la multiplicidad de puntos de la varilla si la pensamos como una línea. Pero Aristóteles no dice ciertamente que el tiempo sea algo en conexión con una cosa móvil como tal, sino en conexión con su *movimiento*. ¿Pero qué es el movimiento de la varilla? Decimos: su cambio de lugar, es decir, su tránsito desde una posición a otra, ya sea en el sentido de un simple movimiento hacia delante o en el de un movimiento continuado desde un punto a otro. El tiempo es algo respecto del movimiento y no respecto de lo móvil. ¿Si seguimos el desplazamiento continuo de la varilla, ya se trate de la rotación o de algún otro movimiento, ¿encontramos el tiempo a la par que este desplazamiento? ¿Está vinculado al movimiento como tal? Si detenemos el movimiento, el tiempo —lo decimos así— pasa. El tiempo pasa, mientras que el movimiento está detenido. Por consi-

14. *Ibid.*, 11, 219 b 1 s.
15. *Ibid.*, 11, 219 a 1.

338 guiente, el tiempo no es el movimiento, y | el movimiento de la varilla no es tiempo. Por lo demás, Aristóteles no dice que el tiempo sea κίνησις, sino κινήσεώς τι, algo respecto del movimiento. ¿Pero cómo? El movimiento es aquí el paso de la varilla desde un lugar a otro. El móvil se encuentra en tanto que móvil en cada caso en una posición. ¿Tiene que ver el tiempo con estas posiciones o es incluso estas posiciones? Evidentemente no, puesto que cuando el móvil en su movimiento ha recorrido las posiciones, éstas siguen todavía subsistiendo como lugares determinados. Pero el tiempo en el cual la varilla estaba en alguna de aquellas posiciones ha pasado. Las posiciones permanecen, el tiempo corre. ¿Dónde y cómo, entonces, el tiempo es algo *respecto* del movimiento? Decimos: durante su movimiento, el móvil siempre está *en algún lugar en cada tiempo*. El movimiento es *en* el tiempo, es *intratemporal*. ¿Es el tiempo entonces algo parecido a un receptáculo en el que colocamos el movimiento? Y, si cabe encontrar siempre el tiempo en conexión con el movimiento, ¿es este receptáculo algo que lleva consigo el movimiento, como el caracol su casa? Pero si la varilla se detiene, preguntamos de nuevo: ¿dónde está el tiempo? ¿No encontramos en lo que reposa nada de tiempo? ¿O sí? Decimos que la varilla ha estado en reposo durante un *tiempo* o *temporalmente*. Podríamos mirar de arriba abajo el móvil y el movimiento mismo como cambio de lugar, nunca encontraríamos el tiempo si nos mantenemos en lo que dice Aristóteles.

Naturalmente que no lo encontramos, podríamos objetarnos a nosotros mismos. Aristóteles no dice sólo indeterminadamente: el tiempo es algo en conexión con el movimiento, sino que dice con mayor precisión ἀριθμὸς κινήσεως, un número en conexión con el movimiento, o como alguna vez lo formula: οὐκ ἄρα κίνησις ὁ χρόνος ἀλλ' ᾗ ἀριθμὸν ἔχει ἡ κίνησις[16], el tiempo mismo no es movimiento, sino en tanto en cuanto que el movimiento tiene un número. El tiempo es un número. Esto es de nuevo sorprendente, pues precisamente decimos de los números que son atemporales, extratemporales. ¿Cómo puede ser el tiempo un número? La expresión número (ἀριθμός) debe entenderse aquí, como expresa-
339 mente señala Aristóteles, en el sentido de lo ἀριθμούμενον. | El tiempo es número, no en el sentido del número que numera como tal, sino número en el sentido de lo *numerado*. El tiempo como número del movimiento es lo numerado en conexión con el movimiento. Hagamos una prueba. ¿Qué puedo contar respecto del movimiento de la varilla? Evidentemente puedo contar, puesto

16. *Ibid.*, 11, 219 b 3 s.

que el movimiento es cambio de lugar, cada uno de los lugares que la varilla ocupa en su tránsito de uno a otro. Pero si sumo estos lugares, su suma nunca me dará en toda la eternidad el tiempo, sino únicamente la trayectoria recorrida, un trozo de espacio, pero no tiempo. Ahora bien, podemos contar y determinar numéricamente la velocidad del tránsito de la varilla de un lugar a otro. ¿Qué es la velocidad? Tomemos la noción física de velocidad, v=s/t, por tanto la velocidad es el camino recorrido dividido por el tiempo utilizado. Mediante esta fórmula se hace externamente visible que el tiempo está implicado en la velocidad porque el movimiento requiere tiempo. Pero, sin embargo, esto no explica qué es el tiempo. No nos hemos acercado lo más mínimo al tiempo. ¿Qué quiere decir, pues, que la varilla tiene una velocidad? Es evidente que significa, entre otras cosas, que se mueve en el tiempo. El movimiento transcurre en el tiempo. ¡Qué misterioso es que todos los movimientos *necesiten* tiempo, *usen* tiempo, y sin embargo, el tiempo no se haga menor! Pensemos en 1 000 movimientos en el tiempo entre las diez y las once horas. Pensemos, después, en 100 000 movimientos en el mismo tiempo. Todos necesitan y usan este tiempo. En el segundo caso, en el que hay mayor uso, ¿el tiempo disminuye o permanece igual a sí mismo? ¿El tiempo que necesitan los movimientos, se gasta por ello? Si no, entonces no depende evidentemente de los movimientos. Y, sin embargo, debe ser lo contado en conexión con el movimiento. Que el tiempo sea lo contado en conexión con el movimiento parece que es una pura afirmación de Aristóteles. Incluso si llegamos a marcar con números los cambios de lugar de la varilla asignando un número a cada posición a fin de encontrar directa-
340 mente cada vez algo numerado al | paso del móvil, no descubrimos todavía el tiempo. ¿O sí? Saco mi reloj del bolsillo para seguir los cambios de lugar de la aguja que marca los segundos, leo uno, dos, tres, cuatro segundos o minutos. Esta rápida aguja me muestra el tiempo, por ello se la llama manecilla [en alemán *Zeiger*, indicador]. Leo el tiempo en el movimiento de esta aguja. ¿Dónde está, pues? ¿Dentro de la maquinaria, de modo que, cuando vuelvo a meter el reloj en el bolsillo, tengo el tiempo en el bolsillo de mi chaqueta? Naturalmente que no, responderemos. Pero preguntamos de nuevo: ¿Dónde está, pues, el tiempo, puesto que afirmamos innegablemente que lo leemos en el reloj? El reloj me dice la hora, de modo que, de alguna manera, encuentro el tiempo en él.

Vemos que Aristóteles no está en definitiva tan equivocado cuando dice que el tiempo es lo numerado en conexión con el movimiento. Como prueba de ello no necesitamos algo tan compli-

cado como un moderno reloj de bolsillo. Cuando el hombre en su existencia cotidiana natural sigue el curso del sol y dice: es mediodía, o es por la tarde, fija el tiempo. Ahora bien, de repente el tiempo está en el sol o en el cielo y ya no en el bolsillo de mi chaqueta. ¿En qué lugar tiene su morada realmente este prodigio? ¿Cómo es que podemos encontrar el tiempo en todos los sitios donde seguimos un movimiento, cómo es que encontramos el tiempo en conexión con el movimiento y que el tiempo no subsiste justamente allí donde el móvil se detiene? ¿A qué prestar atención, *a qué horizonte dirigir la mirada* cuando, para tomar un ejemplo simple, en la puesta de sol decimos: es la noche y determinamos así un *tiempo* del día. ¿Miramos sólo a un horizonte espacial, hacia el oeste, o está el movimiento del móvil, en este caso el sol —en su movimiento aparente— en otro horizonte?

La definición del tiempo que ofrece Aristóteles es tan genial que fija también este horizonte dentro del cual con lo numerado en conexión con el movimiento encontramos nada menos que el tiem-
341 po. Dice Aristóteles: ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ | πρότερον καὶ ὕστερον. Traducimos: el tiempo es algo numerado en conexión con el movimiento con el que nos encontramos en la perspectiva del antes y del después, en el horizonte de lo anterior y lo posterior. El tiempo no es sólo lo numerado en conexión con el movimiento, sino lo numerado en conexión con el movimiento, *en la medida* en que está en la perspectiva del antes y del después cuando lo *seguimos en tanto que movimiento*. El horizonte buscado es el de lo anterior y lo posterior. Πρότερον y ὕστερον se traduce como lo anterior y lo posterior, pero también como antes y después. La primera determinación, lo πρότερον y lo ὕστερον, tomada como lo anterior y lo posterior, parece que es imposible. «Anterior» y «posterior» son determinaciones temporales. Dice Aristóteles: el tiempo es lo numerado en conexión con el movimiento con el que nos encontramos en el horizonte del tiempo (de lo anterior y lo posterior). Sin embargo, esto significa que el tiempo es algo que se encuentra en el horizonte del tiempo. El tiempo es tiempo numerado. Si digo que el tiempo es aquello que se muestra en conexión con el movimiento, si lo sigo en cuanto movimiento en el horizonte de lo anterior y lo posterior, parecerá la definición del tiempo una palmaria tautología. El tiempo es lo anterior y lo posterior, por consiguiente, *el tiempo es tiempo*. ¿Merece la pena que nos ocupemos de una definición que, por decirlo así, lleva en la frente la mayor falta lógica? Sin embargo, no debemos quedarnos en las palabras. Ciertamente anterior y posterior son fenómenos de tiempo. Pero todavía hay que preguntar si lo que significan coincide con lo que significa el

sujeto de la proposición que hace de definición: el tiempo es el tiempo. Quizá la segunda palabra «tiempo» dice algo distinto y más originario que lo que Aristóteles quería dar a entender en la definición del tiempo. Quizá la definición aristotélica del tiempo no sea una tautología, sino que trasluzca la intrínseca vinculación del fenómeno aristotélico del tiempo, esto es, de la comprensión vulgar del tiempo, con el tiempo originario que nosotros denominamos temporalidad. Sólo cabe interpretar el tiempo si, como dice Aristóteles en su interpretación, se lo comprende a su vez a partir del tiempo, o sea, del tiempo *originario*. Por esta razón, en la definición aristotélica del tiempo, no es necesario traducir πρότερον y
342 ὕστερον | por el indiferente antes y después —aunque también tenga esto su justificación objetiva—, a fin de poner menos de relieve su carácter temporal y evitar así la apariencia de que Aristóteles define el tiempo haciendo referencia al tiempo. Si se comprende en alguna medida la esencia del tiempo, se debe interpretar la interpretación y la definición aristotélicas del tiempo de acuerdo con su punto de partida: que en ella lo que considera como tiempo es interpretado a partir del tiempo.

Quien haya visto alguna vez tales vínculos, debe exigir precisamente que, *en la definición del tiempo, se ponga en claro, a partir de la temporalidad, el origen del tiempo entendido vulgarmente, esto es, del tiempo que encontramos primero*. Y es que su origen pertenece a su esencia y, por ello, se requiere que aparezca en la expresión de la delimitación esencial del tiempo.

Si permitimos que lo anterior y lo posterior permanezcan en la definición del tiempo, no mostramos con ello todavía en qué medida es adecuada la definición aristotélica del tiempo, o sea, en qué medida el tiempo es lo numerado en conexión con el movimiento. ¿Qué quiere decir «lo numerado en conexión con el movimiento que encontramos en el horizonte de lo anterior y lo posterior»? El tiempo ha de ser lo que encontramos en un numerar el movimiento en una determinada dirección. La dirección de la mirada al numerar queda indicada por el κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. Lo que se quiere dar a entender con ello se nos descubre si comprendemos πρότερον y ὕστερον ante todo como antes y después, y si la interpretación muestra lo que Aristóteles quería significar con ello, de modo que se justifique la traducción de πρότερον y ὕστερον como anterior y posterior.

El tiempo ha de ser algo numerado en conexión con el movimiento y, sin duda, algo numerado que se nos muestra en la perspectiva de lo πρότερον y de lo ὕστερον. Ahora tenemos que aclarar qué se quiere decir con esto y de qué manera experimentamos algo

como el tiempo en la perspectiva del antes y del después. El tiempo es κινήσεώς τι, algo que se encuentra en conexión con el movimiento. Al movimiento en general, κίνησις o μεταβολή, pertenece
343 el κινούμενον | κινεῖται: en el movimiento se mueve un móvil. El
carácter más general del movimiento es la μεταβολή, o sea, la transformación o, mejor, el tránsito, de algo a algo[17]. La forma más simple de movimiento, de tránsito, y la que Aristóteles menciona con mayor frecuencia en su análisis del movimiento, es la φορά, el paso de un lugar (τόπος) a otro, el desplazamiento, el cambio de lugar. Éste es el movimiento que conocemos también como movimiento físico. En él, el κινούμενον es el φερόμενον, lo que es trasladado de un lugar a otro. Otra forma de movimiento es, por ejemplo, la ἀλλοίωσις, el hacerse otro, en el sentido de que una cualidad se transforma en otra, un cierto color, en otro. También aquí hay un tránsito ἔκ τινος εἴς τι, desde algo hacia algo. Pero este «desde algo hacia algo» no tiene el sentido de un paso de un lugar a otro. La transformación del color puede realizarse en el mismo lugar. Se ve ya claramente por esto que al movimiento le pertenece la importante estructura del ἔκ τινος εἴς τι, «desde algo hacia algo». La comparación con la ἀλλοίωσις, muestra que este «desde algo hacia algo» no ha de entenderse necesariamente de forma espacial. A esta estructura del movimiento la denominamos su *dimensión* y comprendemos el concepto de dimensión *en un sentido totalmente formal*, al que no le es esencial el carácter espacial. La dimensión significa *distensión* [*Dehnung*]; la extensión [*Ausdehnung*], en el sentido de dimensión espacial, representa, pues, una determinada modificación de la distensión. En la determinación del ἔκ τινος εἴς τι, tenemos que evitar toda representación espacial, lo que también hizo Aristóteles. En el «de algo a algo» se mienta un sentido totalmente formal de distanciamiento [*Erstreckung*]. Es importante ver esto porque el concepto aristotélico de tiempo ha sido tergiversado respecto a esta determinación en la época moderna, en especial por Bergson, quien, desde un principio, comprendió el carácter de di-
344 mensión del tiempo | en relación con el movimiento como ex-
tensión espacial.

A la distensión pertenece también la determinación de lo συνεχές, el mantenerse unido, el *continuum*, la continuidad. Aristóteles designa el carácter de dimensión como μέγεθος. Tampoco la determinación de μέγεθος, de extensión o magnitud, tiene un *carácter primariamente espacial*, sino el de la distensión. En el concepto y en la esencia de «de algo a algo» no se encuentra una ruptura,

17. Cf. Aristóteles, *Physica*, Γ 1-3 y E.

sino que es un distanciamiento cerrado sobre sí mismo. Cuando experimentamos el movimiento en conexión con un móvil, experimentamos necesariamente a la vez la συνεχές, la continuidad, y en esta el ἔκ τινος εἴς τι, la dimensión en el sentido originario, el distanciamiento (la extensión). En el caso del cambio de lugar, la extensión es loco-espacial. Aristóteles expresa este estado de cosas desde un punto de vista inverso cuando dice ἀκολουθεῖ τῷ μεγέθει ἡ κίνησις[18], el movimiento sigue a la dimensión (extensión), es consecuencia suya. Debe entenderse esta proposición no ónticamente, sino ontológicamente. Esto no significa que de la distensión o de la continuidad proceda ónticamente un movimiento, que la dimensión tenga por consecuencia el movimiento. Que el movimiento sigue a la continuidad o a la dimensión significa que, de acuerdo con su esencia, el movimiento es precedido por la dimensionalidad y, de este modo, por la continuidad. La extensión y la continuidad se encuentran ya en el movimiento. Son anteriores a él como sus condiciones apriόricas. Allí donde hay movimiento ya se ha pensado *a priori* el μέγεθος y lo συνεχές (συνέχεια). Pero esto no quiere decir que el movimiento sea idéntico a la extensión (espacio) y a la continuidad, como queda puesto de relieve por el hecho de que no todo movimiento es cambio de lugar, movimiento espacial, aunque, sin embargo, esté asimismo determinado por el ἔκ τινος εἴς τι. Aquí extensión tiene un sentido más amplio que la dimensión específicamente espacial. El movimiento sigue a la continuidad, ésta al carácter de ser-extenso [*Ausgedehntheit*]. El ἀκολουθεῖ ex-
345 presa la *relación apriórica de fundamentación* | del *movimiento* en referencia a la *continuidad* y al *carácter de ser-extenso*. Aristóteles usa también en otras investigaciones el verbo ἀκολουθεῖν con este significado ontológico. En la medida en que el tiempo es κινήσεώς τι, algo en conexión con el movimiento, al pensar en el tiempo, se piensa a la vez siempre en el movimiento o en el reposo. Para decirlo en términos aristotélicos, el tiempo es consecuencia del movimiento. Aristóteles dice directamente: ὁ χρόνος ἀκολουθεῖ τῇ κινήσει[19]. Para el cambio de lugar resulta el nexo de consecuencia siguiente: multiplicidad de lugares - extensión (espacial) - continuidad - movimiento - tiempo. Visto desde el tiempo, esto quiere decir que, si el tiempo es algo respecto del movimiento, entonces en él está pensado ya este nexo genuino, lo que no significa que el tiempo se identifique con algunos de los fenómenos que se piensan con él.

18. Aristóteles, *Physica*, Δ 11, 219 a 11.
19. *Ibid.*, 11, 219 b 23.

Mientras no se comprenda el sentido ontológico de ἀκολουθεῖν, será incomprensible la definición aristotélica del tiempo. O, incluso, se llegará a una interpretación errónea, como, por ejemplo, Bergson, que afirma que el tiempo, tal como lo entendió Aristóteles, es el espacio. Es llevado a esta interpretación inadecuada por entender la continuidad en el sentido estricto de magnitud extensa del espacio. Aristóteles no reduce el tiempo al espacio, ni lo define tampoco con ayuda del espacio como si introdujera una determinación espacial en la definición del tiempo. Sólo quiere mostrar que el tiempo es algo en conexión con el movimiento y cómo es esto así. Para este fin es necesario reconocer lo que, en la experiencia del movimiento, se experimenta junto al movimiento y cómo, en esta experiencia, se hace visible el tiempo.

Para ver con mayor precisión en qué sentido el tiempo es consecuencia del movimiento, o sea, de su distanciamiento, tenemos que alcanzar más claridad todavía sobre la experiencia del movimiento. En la experiencia del tiempo se piensa a la vez el movimiento, la continuidad, la extensión y, cuando se trata de un cambio de lugar, el lugar. Cuando seguimos un movimiento, encontra-
346 mos el tiempo en él sin que propiamente | lo comprendamos o lo mentemos explícitamente. En la experiencia concreta de los movimientos nos quedamos primariamente en el móvil, en el φερόμενον; ᾧ τὴν κίνησιν γνωρίζομεν[20], respecto de él y con él (con el móvil) vemos el movimiento. No es fácil ver el movimiento puro en cuanto tal; τόδε γάρ τι τὸ φερόμενον, ἡ δὲ κίνησις οὔ[21], el móvil es siempre un esto-aquí, algo determinado, mientras que el movimiento mismo no tiene un carácter específicamente individual. El móvil se nos da en su individualidad y en su haecceidad [*Diesheit*], pero el movimiento como tal, no. En la experiencia del movimiento nos detenemos en el móvil, en relación con él vemos *también* el movimiento, pero no en cuanto tal.

Del mismo modo en que nos acercamos al movimiento al fijarnos en el móvil, también nos acercamos a la continuidad al fijarnos en los elementos que constituyen un continuo, los puntos en la multiplicidad de puntos de una línea. Cuando experimentamos un movimiento, vemos el móvil y el lugar que cada vez es el suyo, desde donde él pasa a otro. Cuando seguimos un movimiento, lo experimentamos en el horizonte de una sucesión de lugares concurrentes en una trayectoria continua. Experimentamos el movimiento cuando vemos pasar el móvil en cuestión de un lugar a otro.

20. *Ibid.*, 11, 219 b 17.
21. *Ibid.*, 11, 219 b 30.

¿Cómo pasa desde aquí hasta allí, desde un desde-dónde hasta un hacia-dónde? Esto exige una determinación más precisa.

Se podría decir que el cambio de lugar es recorrer una serie continua de lugares. Por tanto se obtendría el movimiento reuniendo los lugares recorridos, aquel de allí, este de aquí, todos juntos. Pero simplemente enumerando cada uno de los lugares, poniendo juntos aquel «allí» y este «aquí», no experimentamos ningún movimiento. Solamente experimentamos el movimiento, esto es, el paso, cuando vemos el móvil en su tránsito desde un allí hasta un aquí, o sea, cuando no tomamos los lugares como puros «allí» y «aquí»
347 yuxtapuestos, | sino que tomamos el allí como un «desde allí» y el aquí como un «hacia aquí», es decir, no simplemente como un allí y otro allí, sino «desde allí» y «hacia aquí». Tenemos que ver el nexo dado de lugares, la multiplicidad de puntos, en el horizonte de un «desde allí - hacia aquí». Esto es lo que, ante todo, quiere decir la determinación de Aristóteles: κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. El allí no es un allí cualquiera, sino que el desde-allí es uno *previo*; y el hacia-aquí no es en absoluto un aquí cualquiera, sino que, en tanto que hacia-aquí, es un aquí *posterior*. Cuando vemos de este modo la multiplicidad de lugares en el horizonte de «desde allí - hacia aquí» y recorremos en este horizonte los lugares individuales viendo el movimiento, la trayectoria, entonces *retenemos* el lugar recorrido primeramente como un «desde allí» y *anticipamos* el lugar siguiente como un «hacia allí». Al retener el precedente y anticipar el próximo, vemos la trayectoria en cuanto tal. Si, reteniendo de esta forma el precedente y anticipando el siguiente, seguimos la trayectoria en cuanto tal, o sea, cada uno de los lugares dentro de la totalidad de la trayectoria que pueden extenderse cuanto se desee, entonces ya no fijamos cada uno de los lugares como puntos aislados, ni tampoco como casos aislados de aquí y de allí coordinados de cualquier manera. Para comprender la retención particular de lo que es precedente y la anticipación de lo que ha de llegar, decimos: ahora aquí, antes allí, luego allá, esto es, cada allí, en el nexo de un «desde algo hacia algo» es un *ahora*-allí, *ahora*-allí, *ahora*-allí. En cuanto que vemos esta multiplicidad de puntos en el horizonte del πρότερον y del ὕστερον, decimos en cada caso, siguiendo el objeto en movimiento, ahora-aquí, ahora-allí. Sólo en la medida en que digamos también esto en nuestro interior, podemos, mirando el reloj, leer el tiempo. Cuando miramos el reloj, decimos de un modo totalmente natural y espontáneo «ahora». No es comprensible de suyo que digamos «ahora», pero, diciéndolo, ya hemos dado previamente el tiempo al reloj. En el reloj mismo no está el tiempo, pero, cuando decimos «ahora», se lo damos

348 | previamente al reloj y éste nos da el cuánto [*das Wieviel*] del «ahora»[22]. Lo que numeramos, explícitamente o no, cuando seguimos, contando, una trayectoria, en el horizonte de ἔκ τινος εἴς τι, son los «ahoras». Contamos una serie de «ahoras» y, por tanto, de «después» y de «antes». El «después» es el «todavía no ahora» o el «ahora todavía no»; el antes es el «ya no ahora» o el «ahora ya no». El antes y el después tienen ambos el carácter del «ahora», la relación con el «ahora». Aristóteles dice en cierta ocasión, muy brevemente y sin dirigir el análisis en este sentido específico, pero sin lo cual toda la interpretación del tiempo de Aristóteles sería incomprensible: τῷ φερομένον ἀκολουθεῖ τὸ νῦν[23], al móvil, esto es, a lo que transita de un lugar a otro, le *sigue* el «ahora», o sea, se lo ve juntamente con la experiencia del movimiento. Que sea co-*visto* significa para Aristóteles, en un sentido amplio, que es co-*numerado*. Lo que es así co-numerado al seguir un movimiento, esto es, lo dicho, el «ahora», esto es el tiempo. Ἧ δ' ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἔστιν[24]. Los «ahoras», en cuanto numerados, son a su vez numerantes, numerantes de los lugares, en la medida en que estos son recorridos como lugares del movimiento. El tiempo, como ἀριθμὸς φορᾶς, es lo numerado-numerante. La interpretación aristotélica alcanza justamente el fenómeno cuando dice: el tiempo es algo numerado respecto del movimiento en la medida en que se ve el movimiento en el horizonte de ἔκ τινος εἴς τι, del «desde algo hacia algo».

Del πρότερον y del ὕστερον dice Aristóteles: τὸ δὴ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τόπῳ πρῶτόν ἐστιν[25], está primeramente en el lugar, en el cambio y en la serie de lugares. Piensa aquí el antes y el después sin ninguna determinación temporal. Cabe, pues, comprender la definición aristotélica de tiempo también de este modo: el tiempo es lo numerado en conexión con el movimiento que se experimenta en la perspectiva del antes y del después. Pero lo numerado se devela
349 como los «ahoras». | Sin embargo, los propios «ahoras» no pueden ser expresados y comprendidos más que en el horizonte de lo anterior y lo posterior. «Respecto del antes y el después» no es equivalente a «en el horizonte de lo anterior y lo posterior»; esto último es la interpretación de aquello[26]. La génesis de la definición aristotélica del tiempo se aclara cuando tomamos el πρότερον y el ὕστερον

22. El dar previamente [*Vorgabe*] es, en lo fundamental, la estructura horizontal triplemente extática de la temporalidad. Ella se da de antemano los «ahoras».
23. *Ibid.*, 11, 219 b 22; cf. también 220 a 6.
24. *Ibid.*, 11, 219 b 25.
25. *Ibid.*, 11, 219 a 14 s.
26. Cf. *Ser y tiempo*, p. 420 ss. [§ 81].

en el sentido del antes y el después, lo previo y lo subsiguiente. Si lo entendemos sin más como anterior y posterior, la definición parece absurda desde el principio, pero, en realidad indica sólo que hay un problema básico: la cuestión del origen del propio «ahora». La primera traducción da el significado literal, la segunda encierra ya dentro de sí una interpretación.

A propósito hemos traducido la definición aristotélica de tiempo: algo numerado en conexión con el movimiento en la medida en que este es visto en el horizonte de lo anterior y lo posterior. Hemos entendido ya πρότερον-ὕστερον en un sentido estricto, que se pone de relieve cuando se interpreta el antes y el después. Para Aristóteles, πρότερον-ὕστερον significa, en primer lugar, el antes y el después en la serie de lugares. Tiene un sentido no temporal. Pero la experiencia del antes y del después presupone en sí misma, de alguna manera, la experiencia del tiempo, lo anterior y lo posterior. Aristóteles ha tratado exhaustivamente lo anterior y lo posterior en el libro Δ de la *Metafísica* (11, 1018 b 11 ss.). En su tratado sobre el tiempo vacila en la comprensión del significado de πρότερον-ὕστερον. La mayor parte de las veces lo toma directamente como lo anterior y lo posterior y no tanto como antes y después. Dice de ellos que tienen una ἀπόστασις πρὸς τὸ νῦν[27], una distancia respecto al «ahora»; en el luego se piensa siempre un ahora en tanto que «ahora»-todavía-no y lo mismo ocurre con el hace un momento, en tanto que un «ahora»-ya-no. El «ahora» es el límite entre lo que ha pasado y lo que ha de venir.

Los «ahoras», que enumeramos, están también ellos *en* el tiempo, o sea, constituyen el tiempo. El «ahora» tiene un doble rostro
350 característico | que Aristóteles expresó diciendo: καὶ συνεχής τε δὴ ὁ χρόνος τῷ νῦν, καὶ διῄρηται κατὰ τὸ νῦν[28]. El tiempo se mantiene, pues, intrínsecamente unido gracias a los «ahoras», es decir, en el «ahora» se funda su continuidad específica, pero se descompone también en la perspectiva del «ahora» y es articulado en el «ahora»-ya-no, lo anterior, y al «ahora»-todavía-no, lo posterior. Sólo en la perspectiva del «ahora» entendemos el «luego» y el «hace un rato», lo anterior y lo posterior. El «ahora» que numeramos siguiendo un movimiento es *cada vez distinto*. Τὸ δὲ νῦν διὰ τὸ κινεῖσθαι τὸ φερόμενον αἰεὶ ἕτερον[29], el «ahora», en virtud, del tránsito del móvil, es cada vez distinto, es decir, un pasar de un lugar a otro. En cada «ahora», el «ahora» es distinto, pero cada «ahora» distinto, en tanto que «ahora», es siempre «ahora». Cada uno de los «ahoras»

27. Aristóteles, *Physica*, Δ 14, 223 a 5 s.
28. *Ibid.*, 14, 220 a 14.
29. *Ibid.*

distintos es, *en tanto que distinto* siempre *el mismo*, a saber: «ahora». Aristóteles condensa la esencia peculiar del «ahora» y, por consiguiente, del tiempo —cuando interpreta el tiempo a partir sólo del «ahora»—, en una fórmula tan preñada, que sólo cabe decir en griego y que es muy difícil de traducir: τὸ γὰρ νῦν τὸ αὐτὸ ὅ ποτ' ἦν- τὸ δ' εἶναι αὐτῷ ἕτερον[30], el «ahora» es el mismo respecto de aquello de lo que ya era cada vez —es decir, en todo «ahora» es «ahora»; su *essentia*, su qué, es cada vez *el mismo* (ταὐτό)—, y sin embargo, todo «ahora», en cada «ahora», es, de acuerdo con su esencia, otro, τὸ δ' εἶναι αὐτῷ ἕτερον, el ser-«ahora» es, en cada caso, *ser-otro* (modo de ser – *existentia* – ἕτερον). Τὸ δὲ νῦν ἔστι μὲν ὡς τὸ αὐτό, ἔστι δ' ὡς οὐ τὸ αὐτό[31], el «ahora» es, en cierto modo, siempre el mismo y, en cierto modo, nunca el mismo. El «ahora» articula y limita el tiempo respecto de lo anterior a él y lo posterior a él. Por una parte, es en cada caso el mismo, pero, por otra, nunca es el mismo. En la medida en que está en otro y es otro
351 (pensemos en la serie de los lugares), es en cada caso distinto. | Lo que constituye en cada caso su ser-«ahora», es su alteridad. Pero lo que ya era en cada caso como aquello que es, esto es, «ahora», eso es lo mismo.

No queremos comenzar a profundizar más en el problema de la estructura del tiempo a partir de la multiplicidad de los «ahoras», sino que queremos preguntar: ¿Qué consecuencias tiene el hecho de que Aristóteles interprete el tiempo como algo numerado, esto es, como un número? ¿Qué pretende poner especialmente de relieve señalando el carácter numérico del tiempo? ¿Qué se sigue de la caracterización del tiempo como número para la determinación de la esencia de lo que llamamos intratemporalidad? ¿Qué significa «*en el tiempo*»? ¿Cómo cabe determinar el *ser* del tiempo a partir de su caracterización como número?

¿Qué consecuencias tiene que Aristóteles atribuya al tiempo un carácter temporal? ¿Qué ve en él? El tiempo es número en tanto que lo numerado en la serie de los lugares recorridos por el móvil, es decir, en la medida en que seguimos la trayectoria del movimiento como tal y, al hacerlo, decimos: ahora.

Pero tampoco basta con ordenar los «ahoras» yuxtaponiéndolos a una multiplicidad de puntos que sean pensados como yaciendo inmóviles en una línea. No se debe interpretar mal este modo de hablar del tiempo como una serie de «ahoras» y trasponerlo a lo *espacial*, como cuando se dice: el tiempo es una línea, o sea, una

30. *Ibid.*, 14, 219 b 10 s.
31. *Ibid.*, 14, 219 b 12 s.

serie de puntos. El «ahora» es lo numerado, pero no al numerar uno y el mismo punto. El tiempo no es una multiplicidad de «ahoras» colocados el uno junto al otro, puesto que en cada «ahora» todo «ahora» ya no es y puesto que, como vimos antes, al tiempo pertenece un peculiar extenderse hacia dos lados en dirección al no ser. El «ahora» no está correlacionado con un punto fijo, como si fuera un punto, ni tampoco le pertenece de ese modo porque, de acuerdo con su esencia, es principio y fin. En el «ahora» como tal se encuentra ya la referencia al ya-no y al todavía-no. El todavía-no y el ya-no no son añadidos al ahora como extraños, sino que perte-
352 necen a su | mismo contenido. El *«ahora»* tiene en sí mismo, en virtud de su *contenido de dimensión*, el *carácter de tránsito*. El «ahora», en tanto que tal, es ya lo pasado. No es un punto junto a otro punto de forma que fuese necesaria una mediación entre estos dos puntos, sino que, en sí mismo, es el tránsito. Porque tiene en sí un peculiar extenderse, podemos comprenderlo de un modo más o menos amplio. La amplitud de la dimensión de un «ahora» varía: ahora en esta hora, ahora en este segundo. Semejante diversidad en la amplitud de la dimensión es posible sólo porque el ahora es en sí mismo dimensional. El tiempo no está constituido por una colección ni por una suma de «ahoras», sino que, por el contrario, sólo por referencia al «ahora» podemos articular el extenderse del tiempo cada vez de determinados modos. Estaría justificado en cierto modo coordinar una multiplicidad de «ahoras» —el «ahora» tomado como tránsito— con una multiplicidad de puntos (línea) sólo si tomamos los puntos de la línea como conformando un comienzo y un fin, o sea, como constituyendo el pasar del continuo y no como trozos subsistentes por sí mismos unos junto a otros. De la imposibilidad de hacer corresponder los «ahoras» a los trozos puntuales aislados, se sigue que el *«ahora»* es, por su parte, un *continuo del flujo del tiempo*, no un trozo. Por ello, cuando seguimos el movimiento, nunca podemos despedazar los «ahoras» en un conjunto de partes inmóviles, sino que, en el «ahora» se hace accesible y se piensa lo que pasa en su pasar y lo que permanece quieto en su quietud. E inversamente, de aquí se sigue que el «ahora» mismo ni se mueve ni está quieto, o sea, que no «está en el tiempo».

El *«ahora»* —y esto significa el tiempo— no es, dice Aristóteles, *de acuerdo con su esencia, nunca un límite* porque, en tanto que tránsito y dimensión está abierto hacia el lado del todavía-no y del ya-no. Límite en el sentido de lo terminado, de lo concluido, del no más allá, lo es el «ahora» sólo *ocasionalmente* con referencia a algo que termina *en* un «ahora» y *en* un determinado punto del tiempo.
353 El «ahora» en cuanto «ahora» no termina, sino que el «ahora» | en

cuanto «ahora» es ya, de acuerdo con su esencia, el todavía-no, se refiere ya, en cuanto dimensión, a lo que ha de venir, mientras que en ese «ahora» puede terminar un determinado movimiento mediante el «ahora» mencionado. Con la ayuda del «ahora», puedo marcar un límite, pero este «ahora», en cuanto tal, no posee un carácter limitado en la medida en que es tomado dentro del continuo del tiempo. El *«ahora»* no es *límite, sino número*, no πέρας, sino ἀριθμός. Aristóteles distingue expresamente el tiempo como ἀριθμός del πέρας. Los límites de algo, dice, son lo que son sólo en unidad con el ente que delimitan. Los límites de algo pertenecen al modo de ser de lo limitado. Esto no es válido para el número. El número no está unido a aquello que él numera. El número puede determinar algo sin que, por su parte, dependa de la constitución quiditativa y del modo de ser de lo numerado. Puedo decir: diez caballos. Aquí, sin duda, determino el número de los caballos, pero el diez no tiene el carácter del caballo ni su modo de ser. El diez no es un límite de los caballos en tanto que caballos, pues, al contar mediante él, puedo determinar, de la misma manera, barcos, triángulos o árboles. Lo característico del número consiste en que él determina algo —en el sentido griego también delimita— de tal modo que es independiente de lo limitado mismo. El tiempo como número, como lo numerado-numerante que hemos caracterizado, no pertenece al ente que él numera. Cuando Aristóteles dice que el tiempo es lo *numerado* respecto del movimiento, quiere señalar que determinamos y numeramos el movimiento entendido como un tránsito a partir del «ahora» de tal forma que lo numerado-numerante, el tiempo, no está unido a la *constitución quiditativa* del móvil ni a su *modo de ser*, como tampoco lo está al movimiento como tal. Y, sin embargo, nos encontramos con el tiempo, como numerado, cuando seguimos, numerando, el curso de un movimiento. Con lo que se manifiesta un carácter particular del tiempo, que, posteriormente, Kant interpretará, en un determinado sentido, como forma de la intuición.

354 | El tiempo es número y no límite, pero en tanto que número es a la vez capaz de medir aquello en relación con lo cual es número. El tiempo no es sólo algo numerado, sino que, en tanto que numerado, puede ser numerante en el sentido de medida. Sólo porque el tiempo es número en el sentido del «ahora» numerado, puede llegar a ser *medida* numérica [Maß*zahl*], esto es, puede él mismo numerar en el sentido del medir. La distinción entre el «ahora» como número en general, como lo numerado, y lo numerado numerante, junto con la distinción del tiempo como número como distinto del límite, es el contenido esencial de los difíciles pasajes

del tratado aristotélico del tiempo en los que hemos profundizado brevemente. Dice Aristóteles: τὸ δὲ νῦν διὰ τὸ κινεῖσθαι τὸ φερόμενον αἰεὶ ἕτερον[32], el «ahora», por ser lo numerado del tránsito, es siempre distinto de lo que transita. Ὥσθ᾿ ὁ χρόνος ἀριθμὸς οὐχ ὡς τῆς αὐτῆς στιφμῆς[33], por ello el tiempo no es número en relación con el mismo punto en cuanto tal, esto es, el «ahora» no es un elemento puntual del tiempo continuo, sino que, en tanto que tránsito, en la medida en que corresponde a un punto, a un lugar del movimiento, está siempre más allá de ese punto. En la medida en que es un tránsito, mira hacia atrás y hacia delante. No puede corresponder a un punto aislado, considerado como idéntico, porque es comienzo y fin: ὅτι ἀρχὴ καὶ τελευτή, ἀλλ᾿ ὡς τὰ ἔσχατα τῆς γραμμῆς μᾶλλον[34]. El tiempo es número en cierto modo, de tal forma que determina, como tránsito, las extremidades del punto según ambos lados de su extenderse. Pertenece al punto y él mismo no es, en tanto que «ahora», *parte* del tiempo, como si el tiempo se compusiera de varios «ahoras» como partes suyas, sino que cada parte se caracteriza aquí por la transición, dicho de otro modo, propiamente no es parte. Por esta razón dice Aristóteles explícitamente: οὐδὲν μόριον τὸ νῦν τοῦ χρόνου, οὐδ᾿ ἡ διαίρεσις τῆς κινήσεως[35], por consiguiente, el «ahora» no es una parte del tiempo,
355 sino que es siempre el tiempo mismo y, porque no es parte, | tampoco se divide en partes el movimiento en la medida en que es medido mediante el tiempo. Gracias a que el «ahora» es tránsito, puede hacerse accesible el movimiento *en tanto que movimiento*, es decir, en su carácter de tránsito no dividido en partes. Que el tiempo sea límite, en el sentido en que digo: en un «ahora» cesa el movimiento, se detiene aquí, es un συμβεβηκός, algo que le acontece al «ahora», pero sin alcanzar su esencia.

El «ahora» es lo que es, ᾗ δ᾿ ἀριθμεῖ, en tanto que numera, por tanto, es número. El tiempo, en tanto que «ahora», no es un límite, sino un tránsito y, como tránsito, un número posible, una medida numérica posible del movimiento. Mide un movimiento o un reposo fijando un movimiento determinado, una determinada transformación o paso, por ejemplo, el paso de la aguja de los segundos

32. *Ibid.*, 14, 220 a 14.
33. *Ibid.*, 14, 220 a 14 s.
34. *Ibid.*, 14, 220 a 15 s. [El texto de los *Grundprobleme* cita el texto establecido por Ross, que, recordémoslo fue publicado años después de que Heidegger profesase el curso recogido en este libro, pero, traduce de acuerdo con la edición de Bekker, donde se lee: ἀλλ᾿ ὡς τὰ ἔσκατα τῆς αὐτῆς e interpreta el pronombre demostrativo como referido al punto y no a la línea. (*N. del T.*)]
35. *Ibid.*, 14, 220 a 19.

desde una marca *a* la siguiente y con esta medida numérica es medido todo el movimiento. Porque el «ahora» es tránsito mide siempre un desde-a, mide un «cuánto», una duración. El tiempo, como número, delimita un determinado movimiento. El movimiento delimitado está determinado a medir la totalidad del movimiento que hay que medir: μετρεῖ δ' οὗτος τὴν κίνησιν τῷ ὁρίσαι τινὰ κίνησιν ἣ καταμετρήσει τὴν ὅλην[36].

Porque el tiempo es ἀριθμός, es μέτρον. Para un móvil, el ser medido en cuanto a su movimiento, este μετρεῖσθαι, no es más que τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι[37], el «estar en el tiempo» del movimiento. «Que las cosas estén en el tiempo», según Aristóteles, quiere decir sólo que ellas son medidas gracias al tiempo en virtud de su carácter de tránsito. La *intratemporalidad* de las cosas y de los procesos tiene que distinguirse del modo en el que el «ahora», lo anterior y lo posterior están en el tiempo. Ἐπεὶ δ' ἀριθμὸς ὁ χρόνος, τὸ μὲν νῦν καὶ τὸ πρότερον καὶ ὅσα τοιαῦτα οὕτως ἐν χρόνῳ ὡς ἐν ἀριθμῷ μονὰς καὶ τὸ περιττὸν καὶ ἄρτιον (τὰ μὲν γὰρ τοῦ ἀριθμοῦ τι, τὰ δὲ τοῦ χρόνου τί ἐστιν)· τὰ δὲ πράγματα ὡς ἐν ἀριθμῷ τῷ χρόνῳ ἐστίν. εἰ δὲ τοῦτο, περιέχεται ὑπὸ χρόνου ὥσπερ <καὶ τὰ ἐν ἀριθμῷ ὑπ' ἀριθμοῦ>
356 καὶ τὰ ἐν τόπῳ | ὑπό τόπου[38]. Ciertamente, los «ahoras» están de algún modo en el tiempo, puesto que constituyen el tiempo. Pero el movimiento y el móvil no están en el tiempo en el sentido de que perteneciesen al tiempo mismo, sino que están como lo numerado está en el número. En los números están lo par y lo impar, pero, en cierto modo, en los números, en tanto que numerantes, también está lo numerado. Como lo numerado está en el número, así el movimiento está en el tiempo. Lo que está en el tiempo, el móvil, περιέχεται ὑπ' ἀριθμοῦ[39], es abarcado por el número numerante. El tiempo mismo no pertenece al movimiento, sino que lo *abarca*. La intratemporalidad del ente quiere decir: *ser abarcado* por el tiempo («ahora»), en tanto que número (numerado). Con el momento del περιέχεσθαι, del ser abarcado, se subraya que el tiempo mismo no pertenece al ente que es *en* el tiempo. En la medida en que, con el tiempo, medimos el ente, tanto el móvil como el que reposa, nos dirigimos, desde el tiempo que ha de medir y abarcar el móvil, a aquello que hay que medir. El tiempo, si permanecemos en la imagen que proporciona el abarcar, es lo es *exterior* a los movimientos y a todos los entes que se mueven o reposan. Abarca o *contiene* lo

36. Aristóteles, *Physica*, Δ 12, 221 a 1 s.
37. *Ibid.*, 12, 221 a 4.
38. *Ibid.*, 12, 221 a 13 - 18.
39. *Ibid.*, 12, 221 a 13-18.

que se mueve y lo que reposa. Se podría decir, usando una expresión cuya elegancia es discutible: el tiempo tiene el carácter de un *con-tinente* [*Um-haltes*], puesto que contiene al ente, en movimiento o en reposo. Si lo entendemos correctamente, podríamos llamar al tiempo, en tanto que continente, un «contenedor» [*Behälter*], siempre que no tomásemos la expresión «contenedor» en su sentido literal, como un vaso o una caja y se considerase simplemente su elemento formal de contener.

En la medida en que el tiempo contiene al ente, es preciso que, de algún modo sea *antes* que el ente, *antes* que lo que se mueve o reposa, a lo que circunscribe. Kant llama al tiempo «aquello dentro
357 de lo cual hay un orden» Es un horizonte abarcador | dentro del cual lo dado previamente puede ser ordenado según su sucesión.

En razón de su carácter de tránsito, el tiempo, dice Aristóteles, siempre mide sólo el móvil, o el móvil en su caso límite, lo que reposa, μετρήσει δ' ὁ χρόνος τὸ κινούμενον καὶ τὸ ἠρεμοῦν, ᾗ τὸ μὲν κινούμενον τὸ δὲ ἠρεμοῦν[40]. El tiempo mide lo que se mueve y lo que reposa, en tanto que el uno está en movimiento y el otro en reposo. El tiempo mide el movimiento respecto del móvil: πόση τις[41], *cuán grande* es el tránsito, o sea, *cuántos «ahoras»* hay en un determinado tránsito de algo a algo. El tiempo mide el móvil οὐχ ἁπλῶς ἔσται μετρητὸν ὑπὸ χρόνου, ᾗ ποσόν τί ἐστιν, ἀλλ' ᾗ ἡ κίνησις αὐτοῦ ποσή[42], no lo mide en absoluto como el ente móvil que es; cuando se mueve una piedra, el tiempo no mide la piedra como tal respecto de su extensión específica, sino la piedra en la medida en que se mueve. El movimiento es medido mediante el tiempo y sólo es medible mediante el tiempo, porque, de acuerdo con su carácter de tránsito, este se refiere siempre ya a lo que pasa, a lo que se transforma o permanece en reposo. En la medida en que el movimiento o el reposo es medido mediante el tiempo y, si ser medido mediante el tiempo significa «estar en el tiempo», lo que se mueve o lo que reposa —y sólo ello— es en el tiempo. Por ello decimos: las relaciones y las entidades geométricas son extratemporales, porque no se mueven y, por ello, tampoco reposan. Un triángulo no reposa porque no se mueve. Está más allá del reposo o del movimiento y, de este modo, más allá del tiempo, ni abarca el tiempo ni es abarcado por éste, tal como Aristóteles lo entendió.

Con esta interpretación de la intratemporalidad se dice a la vez también *lo que* es un posible intratemporal y cómo es, por otro

40. *Ibid.*, 12, 221 b 16-18.
41. *Ibid.*, 12, 221 b 19.
42. *Ibid.*, 12, 221 b 19 s.

lado, lo extratemporal. Se hace cada vez más claro, en qué medida el tiempo es algo numerado respecto del movimiento, ἅμα γὰρ κι-
358 νήσεως | αἰσθανόμεθα καὶ χρόνου[43], a la vez que el movimiento percibimos también el tiempo en relación con lo que se mueve. Donde experimentamos el movimiento, allí se devela el tiempo. Καὶ γὰρ ἐὰν ᾖ σκότος καὶ μηδὲν διὰ τοῦ σώματος πάσχωμεν, κίνησις δέ τις ἐν τῇ ψυχῇ ἐνῇ, εὐθὺς ἅμα δοκεῖ τις γεγονέναι καὶ χρόνος[44]. No es necesario que experimentemos el movimiento dentro de lo subsistente. Incluso cuando existe obscuridad, esto es, cuando, por culpa de la oscuridad, se nos vela el ente, lo subsistente, pero, sin embargo, tenemos experiencia de nosotros mismos, de nuestros comportamientos anímicos, también se nos da siempre a la vez, junto con esa experiencia εὐθὺς ἅμα, el tiempo. Y es que también los comportamientos anímicos están sometidos a la determinación del movimiento, si comprendemos el movimiento en un sentido amplio, aristotélico, y no necesariamente como cambio de lugar. Los comportamientos, en sí mismos, no son espaciales, pero se pasa de unos a otros, unos se transforman en otros. En nuestros comportamientos no podemos detenernos en algo. Recordemos el pasaje del *De interpretatione*: ἵστησι ἡ διάνοια[45], el pensamiento se para en algo. También el alma tiene el carácter del móvil. Aunque no experimentemos ningún móvil entendido como subsistente, sin embargo, el movimiento, y, con él, el tiempo, se nos devela, cuando nos experimentamos a nosotros mismos en el más amplio sentido.

No obstante, surge aquí un difícil problema. Πότερον δὲ μὴ οὔσης ψυχῆς εἴη ἂν ὁ χρόνος ἢ οὔ[46]: Si no hay alma, hay o no tiempo. Aristóteles lo interpreta con más precisión: ἀδυνάτου γὰρ ὄντος εἶναι τοῦ ἀριθμήσοντος ἀδύνατον καὶ ἀριθμητόν τι εἶναι, ὥστε δῆλον ὅτι οὐδ' ἀριθμός. ἀριθμὸς γὰρ ἢ τὸ ἠριθμημένον ἢ τὸ ἀριθμητόν. εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης, ἀλλ' ἢ τοῦτο ὅ ποτε ὂν ἔστιν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς. τὸ δὲ πρότερον καὶ
359 ὕστερον ἐν κινήσει ἐστίν· χρόνος δὲ ταῦτ' ἐστὶν ᾗ ἀριθμητά | ἐστιν[47]. El tiempo es lo numerado. Si no hay alma, entonces no hay ningún numerar, nada que numere, y si no hay nada que numere, no hay nada numerable ni nada numerado. Si no hay alma, no hay tiempo.

43. Aristóteles, *Physica*, Δ 11, 219 a 3 s.
44. *Ibid.*, 11, 219 a 4-6.
45. Aristóteles, *De interpretatione*, 16 b 20.
46. Aristóteles, *Physica*, Δ 14, 223 a 21 s.
47. *Ibid.*, 14, 223 a 22-29.

Aristóteles plantea esto como una pregunta, subrayando a la vez la otra posibilidad, que quizá el tiempo, en cuanto tal, sea en sí mismo, del mismo modo en que puede haber también un movimiento sin alma. Pero subraya asimismo que el antes y el después, que es una determinación constitutiva del tiempo, es *en* el movimiento, y el tiempo mismo es ταῦτα, el antes y el después *en tanto que numerado*. El ser numerado pertenece evidentemente a la esencia del tiempo, de modo que si no hay un numerar, no hay tiempo, y a la inversa. Aristóteles no prosigue esta cuestión más allá, sólo roza el problema que le lleva a la pregunta de *cómo* es el tiempo mismo.

Con la interpretación de «ser en el tiempo» vemos que el tiempo, entendido como aquello que abarca, como aquello donde tienen lugar los procesos naturales, es, por decirlo así, más objetivo que cualquier objeto. Por otra parte, vemos que sólo hay tiempo, *si hay alma*. Es más objetivo que todos los objetos y a la vez subjetivo, es decir, sólo lo hay cuando hay sujetos. ¿*Qué* es pues el tiempo? Y ¿*cómo* es? ¿Es sólo subjetivo o es sólo objetivo o no es ni lo uno ni lo otro? Por las explicaciones anteriores ya sabemos que los conceptos de «sujeto» y de «objeto», tal como se usan hoy, están ontológicamente indeterminados y por esta razón no son suficientes para determinar el ente que somos nosotros mismos, el ente al que nos referimos con «alma», con «sujeto». Planteamos la cuestión por el ser del tiempo en una dirección equivocada desde el comienzo si planteamos la alternativa de si pertenece al sujeto o al objeto. Aquí se puede desarrollar una dialéctica sin fin, sin llegar a decir lo más mínimo sobre el asunto, mientras no fijemos *cómo* es el ser del Dasein mismo, si quizá es de tal manera que el Dasein, en tanto que existe, es más exterior que cualquier objeto y a la vez es más interior (más subjetivo) que
360 cualquier | sujeto, es decir, que toda alma (porque la temporalidad en tanto que transcendencia es el «estar abierto» [*Offenheit*].

Ya hemos señalado anteriormente que el fenómeno del mundo anuncia algo semejante. En la medida en que el Dasein existe, es decir, está en el mundo, todo ente subsistente con el que se encuentra es necesariamente intramundano, está circunscrito por el mundo. Veremos que, de hecho, el fenómeno del tiempo, comprendido en un sentido más originario, en realidad, *está interconectado con el concepto de mundo* y, por ello, *con la estructura misma del Dasein*. Pero, por el momento, tenemos que dejar intacta la dificultad, tal como la planteó Aristóteles. El tiempo es el antes y el después en la medida en que es numerado. En tanto que numerado no es algo subsistente en sí de antemano. El tiempo no es sin el alma. Aunque sea de este modo dependiente del numerar de los

números, no se sigue por ello que sea algo psíquico en el alma. A la vez es ἐν παντί, en todas partes, ἐν γῇ, en la tierra, ἐν θαλάττῃ, en el mar, ἐν οὐρανῷ, en el cielo[48]. El tiempo está en todas partes, y, sin embargo, en ninguna, y, con todo, sólo en el alma.

Lo esencial para la comprensión de la interpretación precedente del concepto de tiempo aristotélico se encuentra en el concepto de ἀκολουθεῖν, de seguimiento, entendido en el sentido correcto. Significa una relación ontológica de fundamentación que se da entre el tiempo, el movimiento, la continuidad y la dimensión. No cabe concluir a partir del concepto de fundamentación, de seguirse, en el sentido del ἀκολουθεῖν, que Aristóteles identifique el tiempo con el espacio. Sin embargo, se vuelve claro que, en la medida en que pone en relación de forma inmediata el tiempo con el movimiento en el sentido de cambio de lugar, Aristóteles toma como punto de partida el tipo de medida del tiempo que está esbozado en la comprensión natural del tiempo y en la experiencia natural del tiempo. Sólo de esta ofrece una interpretación explícita. A partir del tipo de relación entre la serie de los «ahoras» y el movimiento, vimos que el propio «ahora» tiene el carácter de tránsito, que, en tanto que «ahora», es siempre «ahora»-todavía-no y «ahora»-ya-
361 no. En virtud de este carácter de tránsito | recibe la capacidad de medir el movimiento como tal, como μεταβολή. Dado que ningún ahora es un puro punto, sino que es en sí mismo tránsito, el ahora, de acuerdo con su esencia, no es nunca un límite, sino un número. El carácter de número del «ahora», y del tiempo en general, es tan esencial para la comprensión fundamental del tiempo que sólo a partir de él se hace comprensible lo que denominamos la intratemporalidad. Esto quiere decir que todo ente es en el tiempo. Aristóteles interpreta el «ser en el tiempo» como ser medido por el tiempo. El tiempo mismo puede ser medido sólo porque, por su parte, es algo numerado y esto numerado puede, a su vez, numerar, numerar en el sentido de medir, esto es, de tomar junto un determinado «cuanto».

Asimismo del carácter de número del tiempo se sigue la peculiaridad de que abarca o contiene al ente que es en él, que, en relación con los objetos, es, en cierto modo más objetivo que estos. A partir de aquí surge la pregunta por el ser del tiempo y por su relación con el alma. La atribución del tiempo al alma que se encuentra en Aristóteles y, después, en Agustín, en un sentido más acentuado, y que se hace cada vez más patente en la discusión del concepto tradicional del tiempo, nos lleva al problema de en qué

48. *Ibid.*, 14, 223 a 17 s.

medida el tiempo es objetivo y en qué medida es subjetivo. Vimos que la cuestión no sólo no puede resolverse, sino que ni siquiera puede plantearse, pues los dos conceptos de «objeto» y «sujeto» son discutibles. Ya veremos hasta qué punto no se puede decir que el tiempo sea algo objetivo, en el sentido de que forme parte de los objetos, ni tampoco que sea algo subjetivo, esto es, que subsista en el sujeto. Se mostrará que este planteamiento es imposible, si bien ambas respuestas, el tiempo es objetivo y el tiempo es subjetivo, en cierto modo, logran tener razón a partir del concepto originario de la temporalidad misma. Tratemos ahora de determinar con mayor precisión la temporalidad partiendo de la concepción vulgar del tiempo.

362 | *b*) La comprensión vulgar del tiempo y el retorno al tiempo originario

Partiendo de la interpretación aristotélica del concepto de tiempo, se mostró que Aristóteles caracterizó primariamente el tiempo como una *serie de «ahoras»*, respecto de la que hay que observar que los «ahoras» no son partes a partir de las cuales se recomponga la totalidad del tiempo. Mediante el modo en que tradujimos la definición aristotélica del tiempo —y esto quiere decir que la interpretábamos—, quedaba indicado ya que Aristóteles definía el tiempo en el sentido de lo numerado respecto del movimiento a partir del tiempo, al definirlo en relación con lo anterior y lo posterior. A la vez subrayábamos que la definición aristotélica del tiempo en sí misma no era una tautología, sino que Aristóteles hablaba constreñido por las cosas mismas. La definición aristotélica del tiempo no es en absoluto una definición en sentido académico. En ella se caracteriza el tiempo delimitando cómo *se hace accesible* aquello que llamamos tiempo. Es una *definición del acceso* o una *caracterización del acceso*. La especie del *definiendum* es determinada mediante la forma y la manera del único acceso posible a él: la percepción numerante del movimiento como movimiento es, a la vez, la percepción de lo numerado como tiempo.

Lo que Aristóteles pone de manifiesto como tiempo *corresponde a la comprensión precientífica y vulgar del tiempo*. El tiempo entendido vulgarmente remite, *de acuerdo con su propio contenido fenomenológico*, a un tiempo originario, la *temporalidad*. Pero en esto está implícito que la definición aristotélica del tiempo es sólo el *punto de partida* de la interpretación del tiempo. Las determinaciones características del tiempo entendido vulgarmente han de hacerse comprensibles a partir del tiempo originario. Plantearse esta

tarea significa que tenemos que comprender de qué manera el *«ahora» en tanto que «ahora»* tiene el *carácter de tránsito*, de qué manera el tiempo, en tanto que *«ahora», «después» y «hace un rato», contiene el ente* y que, como tal continente de lo que subsiste es
363 aun más objetivo | y más subsistente que todo lo demás (intratemporalidad), de qué manera el tiempo está *esencialmente numerado* y de qué manera le pertenece el estar *siempre develado*.

La comprensión vulgar del tiempo se manifiesta expresamente y en primer lugar en el uso del reloj, siendo indiferente en este caso la perfección que tenga el reloj. Vimos, como nos convencimos respecto del uso del reloj, que encontramos el tiempo mientras seguimos un movimiento numerándolo. Lo que esto quiere decir más exactamente, cómo es posible y qué se sigue de ello para el concepto de tiempo, no lo preguntábamos. Tampoco Aristóteles ni la tradición de interpretación del tiempo que le siguió planteó este problema. ¿Qué quiere decir «usar el reloj»? Hemos aclarado la interpretación aristotélica del tiempo en relación con el uso del reloj sin haber interpretado con precisión el uso del reloj. Por su parte, Aristóteles no interpreta el uso del reloj, ni lo menciona una sola vez, pero presupone este modo natural de acceso al tiempo mediante el reloj. La comprensión vulgar del tiempo sólo concibe el tiempo que se manifiesta en el numerar como secuencia de «ahoras». De esta comprensión del tiempo proviene el concepto de tiempo como serie de «ahoras» que se determina con mayor precisión como una serie unidireccionalmente dirigida, irreversible, de «ahoras» consecutivos. Retengamos este punto de partida, la relación con el tiempo en el sentido de uso del reloj y, mediante una interpretación más precisa de este relacionarse con el tiempo y del tiempo así experimentado, profundicemos en lo que hace posible ese mismo tiempo.

α) El modo de ser del uso del reloj. «Ahora», «después» y «hace un rato» como auto-interpretaciones de los comportamientos de la presentificación, la anticipación y la retención

¿Qué quiere decir leer el tiempo en el reloj? ¿Qué quiere decir «mirar la hora»? Al usar el reloj, al leer el tiempo en él, vemos ciertamente el reloj, pero no es este el objeto de nuestra consideración. No nos ocupamos del reloj como tal, en tanto que un deter-
364 minado utensilio para | distinguirlo, por ejemplo, de una moneda. Pero el reloj no es tampoco para nosotros, tal como es objeto para el relojero. Éste no lo usa justamente como el útil que es. Cuando usamos el reloj, sin duda que percibimos el reloj, pero única y

exclusivamente para que nos lleve ante algo que él no es, aunque, como reloj, muestra: el tiempo. Pero también aquí es obligada la precaución. Es preciso comprender el *uso del reloj en su modo de ser originario*. Cuando uso el reloj, al leer la hora, *tampoco me dirijo al tiempo como un auténtico objeto* de la visión. Ni el reloj ni el tiempo se convierten en tema de consideración. Cuando miro el reloj, me pregunto, por ejemplo, cuánto tiempo me queda hasta el final fijado de la clase. No busco el tiempo como tal para tratar de él; por el contrario, me interesa una exposición fenomenológica. Lo importante es llevarla a término. Al informarme del tiempo, trato de determinar qué hora es, o sea, cuánto tiempo queda hasta las nueve para llevar a cabo esto o aquello. Al informarme sobre el tiempo, busco el cuánto del tiempo *hasta ese o aquel punto*, de modo que vea que tengo todavía tiempo, tanto tiempo *para* terminar esto o aquello. Pregunto la hora con la intención de determinar cuánto tiempo tengo todavía *para* hacer esto o aquello. El tiempo que trato de determinar es siempre «tiempo para», tiempo *para* hacer esto o aquello, el tiempo que puedo permitirme para, el tiempo que me puedo tomar *para* realizar esto o aquello, el tiempo que me tengo que tomar *para* llevar a término esto o aquello. El mirar-el-reloj se funda *en* un *tomarse*-tiempo y surge *de él*. Para poder *tomarme* tiempo, tengo que tenerlo en alguna parte. En cierto sentido siempre tenemos tiempo. Que a menudo o la mayor parte de las veces no tengamos tiempo es sólo un modo privativo del *originario tener tiempo*. Leer la hora usando el reloj se funda en un tomarse-tiempo, o, como también decimos, «contar con el tiempo». Aquí debemos entender «contar» no en el sentido de numerar,
365 sino | que «contar con el tiempo» quiere decir «regirse por él», «tenerle en cuenta». El contar con el tiempo que mide el tiempo surge, como modificación suya, de la relación primaria con el tiempo que es el *regirse por él*. Sobre la base de esta relación originaria con el tiempo, es como llegamos a la medición del tiempo, como llegamos a inventar relojes para dar forma a nuestro contar con el tiempo de un modo más económico en relación con el tiempo. Siempre contamos ya con el tiempo, antes de que lo midamos mirando el reloj. Observar que al usar el reloj, al mirarlo, siempre está ya implicado un contar con el tiempo significa que nos damos el tiempo antes de usar el reloj, de algún modo se nos devela y sólo por esto es posible que nos volvamos a él expresamente con el reloj. Mediante la manilla del reloj sólo queda determinado el cuánto. Pero el cuánto y el tanto del tiempo comprenden este tiempo originariamente como aquello con lo que contamos, como tiempo para... El tiempo, que siempre nos está ya *dado*, en la medida en que nos tomamos tiempo

y el tiempo que tenemos en cuenta, tiene el carácter de «*tiempo para...*».

Cuando, sin reflexionar, en el comportamiento cotidiano, miramos el reloj, decimos siempre, expresamente o no, «ahora». Pero este «ahora» no es un «ahora» desnudo, puro, sino que tiene el carácter del «*ahora es tiempo para...*», «ahora hay todavía tiempo hasta...», «ahora se tiene todavía tiempo hasta...». Cuando miramos el reloj y decimos «ahora», no nos dirigimos al «ahora» en cuanto tal, sino a aquello *para lo que* y *respecto de lo cual* hay todavía ahora tiempo, nos dirigimos a aquello de lo que nos ocupamos, a aquello que nos urge, a lo que quiere tener su tiempo, a aquello para lo que queremos tener tiempo. Cuando decimos «ahora» no nos dirigmos nunca al ahora, como a algo subsistente. El Dasein dice «ahora» incluso cuando no mide el tiempo expresamente usando el reloj. Cuando sentimos simplemente que hace frío aquí, está implicado en ello «ahora hace frío». Es preciso recalcar de nuevo: Cuando pensamos y decimos «ahora», no hablamos de algo subsis-
366 tente. | Decir «ahora» tiene un carácter distinto que cuando digo «esta ventana». Con esto me refiero temáticamente a esa ventana de allí, al objeto mismo. Si cuando decimos «ahora» no hablamos de algo subsistente, ¿hablamos entonces del ente que somos nosotros mismos? Pero ¿ciertamente yo no soy el «ahora»? Quizá sí, en cierto modo. Decir «ahora» no es un hablar objetivante sobre algo, pero sin duda alguna es una declaración sobre algo. El *Dasein*, que existe siempre de tal modo que se toma tiempo, *se expresa a sí mismo*. Tomarse tiempo es expresarse de tal forma que *siempre se dice el tiempo*. Cuando digo «ahora» no me refiero al «ahora» como tal, sino que, al decir «ahora», me escapo. Me *muevo en la* comprensión del «*ahora*» y estoy propiamente ante aquello *para* lo que hay tiempo y *respecto* de lo cual determino el tiempo. Pero no decimos sólo «ahora» sino también «luego» y «antes». El tiempo está constantemente ahí de tal modo que, en nuestros planes y preocupaciones, en todos nuestros comportamientos y disposiciones nos movemos en un discurso implícito: ahora, sólo después, antes, finalmente, anteriormente, antes de que, etcétera.

Tenemos, pues, que determinar de un modo más preciso, *de dónde tomamos* propiamente aquello a lo que nos referimos con el «ahora» sin hacer de ello un objeto. Cuando digo «luego» quiero decir que, al hablar así, *estoy a la espera* de una determinada cosa que vendrá por sí misma, que se producirá, o bien que estoy a la espera de lo que me he propuesto hacer. Sólo puedo decir «luego» si estoy a la espera de alguna cosa, es decir, sólo si el Dasein, en tanto que existente, está a la espera. Con el «luego» se expresa

semejante estar a la espera [*Gewärtigsein*] o *anticipar* [*Gewärtigen*]. Se expresa de un modo que no se menciona explícitamente, pero que, no obstante, en la expresión «luego» se interpreta a sí mismo. Cuando digo «hace un rato», sólo soy capaz de decirlo comprendiéndolo si *retengo* [*behalte*] algo que precedente. No es necesario que expresamente lo recuerde, sino sólo que lo retenga como pre-
367 cedente. El «hace un rato» es la auto-expresión del *retener* | algo anterior, algo pasado. Un modo específico de la retención es el olvidar. Éste no es nada salvo que se muestre en él un modo muy específico de comportarse respecto de lo que precede; un modo en el que me cierro frente a lo precedente, en el que se me vela. Y, por último, cada vez que digo «ahora», me comporto respecto de lo subsistente o, más exactamente, respecto de lo que se presenta [*Anwesendes*], que está en mi presente [*Gegenwärt*]. Este comportamiento respecto de lo que se presenta, en el sentido de tener-ahí [*Dahaben*] algo que se presenta, que se expresa en el «ahora», lo llamamos la presentificación [*Gegenwärtigen*] de algo.

Estas tres determinaciones, que Aristóteles conoció, el «*ahora*» y las modificaciones del «*hace un rato*», en tanto que ahora-ya-no y del «*luego*», como el ahora-todavía-no, son la *autointerpretación de los comportamientos* que caracterizamos como anticipar, retener y presentificar. En la medida en que todo «luego» es un ahora-todavía-no y todo «hace un rato» es un ahora-ya-no, está implicado en todo anticipar y en todo retener un presentificar. Aquello de lo que estoy a la espera lo veo siempre entrar en un presente. Asimismo lo que retengo, lo retengo para un presente y por ello todo anticipar y todo retener son presentificantes. Con esto se pone de relieve la *conexión intrínseca* no sólo del tiempo expresado, sino de estos *comportamientos* en los que se expresa el tiempo. Si el tiempo se expresa con estas determinaciones —ahora, hace un momento, luego— y estas determinaciones expresan un anticipar, un retener y un presentificar, entonces resulta evidente que lo que se está poniendo de relieve aquí es el *tiempo en un sentido más originario*. Tenemos que preguntarnos cómo lo que se encuentra en la unidad del anticipar, del retener y del presentificar puede ser considerado con razón como el tiempo originario. Esto será así ante todo si cada uno de los momentos esenciales que corresponden al «ahora» —el carácter de contener, el momento de hacer posible la intratemporalidad, el carácter de tránsito y el del ser numerado, o sea, el de ser-develado
368 del tiempo— pueden hacerse comprensibles | en su posibilidad y necesidad a partir de los fenómenos más originarios cuya unidad conoceremos como temporalidad. Por su parte, la temporalidad proporciona el horizonte para la comprensión del ser en general.

El tiempo, como Aristóteles puso de relieve y como es conocido por la conciencia vulgar, es una secuencia de «ahoras» que van desde el ahora-todavía-no hasta el ahora-ya-no, secuencia de ahoras que no es indeterminada, sino que tiene en sí una dirección desde el futuro hacia el pasado. Decimos también que el tiempo pasa. La serie de los «ahoras», de acuerdo con esta secuencia dirigida unidireccionalmente desde el futuro al pasado, no es reversible. Se califica a esta serie de ahoras como infinita. Se acepta, como principio general, que el tiempo es infinito.

La comprensión vulgar del tiempo se muestra de forma expresa primero en el uso del reloj, en la medida del tiempo. Pero medimos el tiempo porque tenemos necesidad de tiempo, esto es, porque nos tomamos tiempo o dejamos pasar tiempo; y el modo en que necesitamos del tiempo, lo regulamos y aseguramos expresamente mediante una medida precisa del tiempo. Cuando miramos el reloj, damos previamente el tiempo al reloj puesto que el tiempo mismo no está en el reloj. Si miramos el reloj, entonces decimos «ahora». Con ello expresamos el tiempo que con el reloj sólo determinamos numéricamente. El decir «ahora» y el expresar un «luego» o un «hace un rato» han de tener un determinado origen. ¿De dónde sacamos el «ahora» cuando decimos «ahora»? Evidentemente no mencionamos ningún objeto, ninguna cosa subsistente, sino que, en el ahora se expresa, lo que llamamos nosotros el presentificar algo, el presente [*Gegenwart*]. En el «hace un rato» se expresa un retener y en el «luego» un anticipar. En la medida en que todo «hace un rato» es un «ya-no-ahora» y todo «luego» es un «todavía-no-ahora», en la expresión de un «luego», que proviene de un anticipar, siempre se encuentra también ya una presentificación, un comprender a la vez el «ahora». Cada una de estas determinaciones del tiempo, «ahora», «luego» y «hace un rato», es expresada a partir de la *unidad* de un presentificar-anticipar-retener u olvidar.
369 | Aquello de lo que estoy a la espera como lo más próximo, lo denomino *«inmediatamente»*. Lo que todavía retengo como más próximo o incluso he olvidado ya, lo denomino «hace un momento». El «hace un momento» se sitúa, en el *horizonte de lo «anteriormente»*, como modificación suya; horizonte al que pertenece la retención y el olvido. El «inmediatamente» y el «luego» están en el *horizonte de lo «posteriormente»*, al que pertenece el anticipar. Todo «ahora» está en el *horizonte del «hoy»*, que es el horizonte del presentificar. El tiempo mencionado con el «ahora», el «luego» y el «hace un rato» es el tiempo con el que cuenta el Dasein que se toma tiempo. Mas ¿de dónde toma el tiempo con el que cuenta y que expresa en el «ahora», el «luego» y el «hace un rato»? La respues-

ta a esta pregunta la posponemos todavía. Pero ya es claro que esta respuesta no es más que la aclaración del origen del «ahora», del «luego» (ahora-todavía-no) y del «hace un rato» (ahora-ya-no), o sea, del tiempo como serie de ahoras (consecutivos) a partir del tiempo originario.

β) Los momentos estructurales del tiempo expresado: significatividad, databilidad, distensión y publicidad

La cuestión es: ¿cómo hemos de determinar con mayor precisión el presentificar, el anticipar y el retener, que se expresan en el «ahora», el «luego» y el «hace un rato»? Sólo lo podemos hacer si estamos seguros de haber visto ya, en toda su estructura, lo que la interpretación aristotélica del tiempo conoce como serie de ahoras. Sin embargo, esto no se consigue en la forma en que Aristóteles y toda la tradición que le sigue caracteriza el tiempo. Es preciso caracterizar previamente de un modo más preciso la estructura expresada del tiempo, el «ahora», el «luego» y el «hace un rato».

De un momento esencial del tiempo que se lee en el reloj y, así en general, del tiempo que nos tomamos o que nos damos, nos hemos ya ocupado sin asignarlo al «ahora» como estructura. Toda hora que leemos en el reloj es tiempo para..., «tiempo para hacer
370 esto o aquello», es decir, tiempo *apropiado* | o *inapropiado*. El tiempo que leemos en el reloj es siempre un tiempo que tiene como contrario el destiempo [*Unzeit*], como solemos decir: alguien llega a destiempo o a tiempo. Hemos visto ya en otro contexto este carácter peculiar del tiempo, cuando veíamos y caracterizábamos el concepto del mundo en el que se pensaba una totalidad de relaciones que tienen el carácter de para.... Designábamos esta totalidad de relaciones para..., en vista de, a fin de, por mor de, como significatividad. El tiempo, como tiempo oportuno o como destiempo, tiene el *carácter de la significatividad*, esto es, el carácter que caracteriza el mundo como mundo en general. Por ello, designamos el tiempo con el que contamos, el que nos damos, como *tiempo del mundo*. Con ello no se dice que el tiempo que leemos en el reloj sea algo subsistente, como lo son las cosas intramundanas. Sabemos ciertamente que el mundo no es subsistente, no es naturaleza, sino sólo aquello que hace posible el que la naturaleza esté descubierta. Por esta razón designar este tiempo como tiempo de la naturaleza o tiempo que pertenece a la naturaleza, como con frecuencia se hace, es también inapropiado. No hay un tiempo de la naturaleza en la medida en que todo tiempo pertenece esencialmente al Dasein. Sin embargo, hay, en efecto, un tiempo del mundo. Al tiempo

lo llamamos tiempo del mundo porque tiene el carácter de la *significatividad*, un carácter que ha sido pasado por alto en la definición aristotélica del tiempo y en general en la determinación tradicional del tiempo.

Otro momento del tiempo, junto a la significatividad, es su *databilidad*. Todo «ahora» se expresa en una presentificación de algo en unión a un anticipar y un retener. Cuando digo «ahora», digo siempre, implícitamente, también: *«ahora, al mismo tiempo que esto y aquello»*. Cuando digo «luego», menciono siempre «luego, cuando». Cuando digo «hace un rato», menciono «hace un rato, cuando». A todo «ahora» le pertenece un «mientras»: ahora, mientras esto y aquello. Denominamos databilidad a esta estructura relacional del «ahora» como ahora-mientras, del «hace un rato» como hace un rato-cuando y del «luego» como luego-cuando. Todo «ahora» se data como «ahora» mientras pasa, ocurre o permanece
371 esto y aquello». | Aunque no se pueda determinar con mayor precisión y univocidad el «cuándo» de un «hace un rato-cuando», tiene el «hace un rato» esa relación. Sólo porque la relación de la datación pertenece esencialmente al «hace un rato», al «ahora» y al «luego», puede la fecha ser indeterminada, confusa e incierta. La fecha no tiene que ser una fecha del calendario en sentido estricto. La fecha del calendario es únicamente un modo especial de la datación cotidiana. La indeterminación de la fecha no quiere decir una carencia de la databilidad como estructura esencial del «ahora», del «hace un rato» y del «luego». Ésta debe pertenecerle para poder ser indeterminada como fecha. Por ejemplo, decimos: antaño, cuando los franceses estaban en Alemania y hablamos de la «época francesa». La datación puede ser indeterminada de acuerdo con el calendario, sin embargo, está determinada mediante un ocurrir histórico concreto o mediante otro acontecimiento. Cualquiera que sea la amplitud, la seguridad y la univocidad con que pueden ser datados un «ahora mientras...», un «anteriormente cuando...» y un «luego cuando...» pertenece a la constitución esencial del «ahora», del «hace un rato» y del «luego» el momento estructural de la databilidad. El «ahora mientras...», el «anteriormente cuando...», y el «luego cuando...» están relacionados, por su esencia, con el ente que proporciona la fecha a lo datable. El tiempo, que vulgarmente se comprende como serie de «ahoras», ha de ser entendido como esta relación con la datación. Esta relación no debe ser ni pasada por alto ni desatendida. La concepción vulgar del tiempo como serie de «ahoras» no reconoce en absoluto el momento de la databilidad previa al calendario ni tampoco el de la significatividad. Los «ahoras» son pensados como siendo por sí, como flotando libre-

mente, sin relaciones, intrínsecamente unidos unos a otros e intrínsecamente sucediéndose unos a otros. Por el contrario, tenemos que ver que cada «ahora», cada «hace un rato» y cada «luego» son, de acuerdo con su estructura, datables, esto es, siempre están ya relacionados con algo y, en la expresión, están datados a partir de algo de un modo más o menos determinado. En esto, en que se haya pasado por alto, en las teorías tradicionales sobre el tiempo, la esencial relación de datación del «ahora», del «ahora»-ya-no y del «ahora»-todavía-no, se pone de relieve un signo más de cuán lejos
372 se halla el concepto | de ser comprensible de suyo. Pues ¿qué es más comprensible que con el «ahora» mentamos un «ahora mientras esto o aquello es u ocurre»? ¿Por qué han permanecido escondidas, para el concepto tradicional del tiempo, estructuras temporales tan elementales como la de la significatividad o la de la databilidad? Por qué se pasaron por alto y por qué tuvieron que pasarse por alto, lo aprenderemos a entender a partir de la estructura misma de la temporalidad.

Anticipándose el Dasein dice «luego», presentificando dice «ahora», reteniendo dice «hace un rato». Cada «luego», en cuanto un todavía-no, es expresado en la comprensión de un ahora, esto es, en un presentificar. En la expresión anticipante del «luego» se entiende siempre, un *«hasta cuando»* a partir de un «ahora». En todo «luego» se entiende siempre también tácitamente un ahora-hasta-cuando. Mediante el «luego» mismo se articula el extenderse del «ahora» hasta el «luego». La relación «desde ahora hasta luego» no se establece sólo en un segundo momento entre un «ahora» y un «luego», sino que está ya implícita en la presentificación anticipante que se expresa en el «luego». Se encuentra en el «ahora», en cuanto un todavía-no, y en el «luego», que se relaciona con el ahora. Cuando digo «luego» a partir de un «ahora», siempre menciono ya un determinado *entretanto* [*Inzwischen*] hasta entonces. En este entretanto se encuentra lo que llamamos la *duración,* el *durante*, el *durar* del tiempo. A esta determinación, como una característica del tiempo, le pertenece de nuevo la estructura que hemos puesto de relieve de la databilidad: en el «entretanto», o sea, «durante el tener lugar esto o aquello». Este «entretanto» puede a su vez ser determinado con mayor precisión y subdividido mediante determinados «de luego a luego» que articulan el «entretanto». En el «entretanto» articulado o en el «durante» se hace explícitamente accesible el durar. Se hace accesible que lo mentado con el «desde ahora hasta luego», el tiempo, se distiende. Lo que de este modo se articula en estos caracteres del «entretanto», del «durante» y del «hasta-cuando», lo designamos como la *distensión* del tiempo. Con el «entre-

tanto» y con el «durante» mencionamos un lapso de tiempo. Es ese
373 el momento que Aristóteles | asignó con razón al tiempo cuando dijo que tenía un cierto carácter de tránsito. El tiempo está, en sí mismo, distendido y extendido. Todo «ahora», todo «luego» y todo «hace un rato» no tienen siempre sólo una fecha, sino que están en sí mismos extendidos y distendidos: «ahora mientras la lección», «ahora mientras el descanso». No puede puntualizarse ningún ahora, ningún momento del tiempo. Todo momento del tiempo está en sí mismo distendido, aunque sea variable el intervalo de su distensión. Entre otras cosas, varía con lo que en cada caso data el ahora.

Pero la significatividad, la databilidad y la distensión (el extenderse) no agotan toda la estructura del «ahora», del «hace un rato» y del «luego». Como último carácter del tiempo, entendido como tiempo con el que contamos y que expresamos, nombramos la *publicidad* del tiempo. El «ahora» siempre se expresa, se exteriorice verbalmente o no. Cuando decimos «ahora», mencionamos: «ahora que sucede esto y aquello». El «ahora» datado tiene una cierta extensión. Cuando expresamos el «ahora» datado y extendido, *en el convivir* [*Miteinandersein*], cada uno comprende a los otros. Cuando decimos «ahora», todos comprendemos este ahora, aunque quizás cada uno de nosotros date ese «ahora» a partir de una cosa o de un acontecimiento distinto: «ahora, mientras habla el profesor», «ahora, mientras escriben los señores», o «ahora, por la mañana», «ahora, al final del semestre». No es preciso coincidir en modo alguno en la datación del «ahora» expresado para entenderlo como «ahora». El «ahora» expresado en la convivencia es comprensible para todos. Aunque en cada caso cada uno diga su «ahora», sin embargo, el «ahora» es para todos. La accesibilidad del «ahora» para todos, con independencia de su distinta datación, caracteriza el «ahora» como público. El «ahora» es accesible a todos y por ello no pertenece a nadie. Gracias a este carácter del tiempo se le asigna una peculiar objetividad. El «ahora» no me pertenece, ni pertenece a ningún otro, sino que, en cierto modo, está ahí. Se da el tiempo, es subsistente, sin que podamos decir cómo y dónde está.

374 | De la misma forma inmediata en que de continuo nos tomamos tiempo, también lo perdemos. Dejamos tiempo para algo, pero de tal modo que, al hacerlo, el tiempo ya no está ahí. Perdemos tiempo, pero, no obstante, no nos desembarazamos de él. El perder tiempo es una manera específica de dejarnos tiempo despreocupadamente, o sea, un modo de tener tiempo en el olvidado ir viviendo.

Hemos puesto de relieve una serie de caracteres *del* tiempo que Aristóteles tenía ante los ojos cuando lo determinó como lo numerado. El tiempo que nos tomamos y que expresamos mediante el

«ahora», el luego y el «hace un rato» tiene los momentos estructurales de la significatividad, de la databilidad, de la extensión y de la publicidad. El tiempo con el que contamos, en el sentido amplio del contar, es datable, distendido, público y tiene el carácter de la significatividad, esto es, pertenece al mundo mismo. Pero ¿en qué medida pertenecen esencialmente estos momentos estructurales al tiempo? ¿En qué medida son estas mismas estructuras posibles?

γ) El tiempo expresado y su origen a partir de la temporalidad existenciaria. El carácter extático y horizontal de la temporalidad

Sólo si tenemos ante nosotros la estructura total de la serie de «ahoras» de acuerdo con estos momentos, podremos preguntarnos concretamente: ¿de dónde surge el tiempo que conocemos *en primer lugar* y el *único* que conocemos? ¿Cabe comprender esos momentos estructurales del tiempo y, con ello, el tiempo mismo, tal como se expresa a partir de lo *que* se expresa mediante el «ahora», el «hace un rato» y el «luego», esto es, a partir del presentificar, del anticipar y del retener? Cuando estamos a la espera de algún acontecimiento, en nuestro estar ahí [*Dasein*] nos comportamos de algún modo siempre respecto de nuestro poder ser más propio. Sea lo que fuere aquello de lo que estamos a la espera, bien un acontecimiento bien un proceso, nuestro propio estar ahí es co-esperado siempre en la anticipación del proceso mismo. El Dasein se comprende a sí mismo a partir del más propio poder ser de aquello a lo que está a la espera. En la medida en que, de este modo, se relacio-
375 na con su más propio poder ser, | *está por delante de sí mismo.* Anticipando una posibilidad, llego a partir de esta posibilidad hasta aquello que yo mismo soy. El Dasein *llega hasta sí mismo*, anticipando su poder ser. En este llegar hasta sí mismo anticipando una posibilidad, el Dasein es, en un sentido originario, *futuro* [*zukunftig*]. Este llegar hasta sí mismo a partir de la posibilidad más propia que se encuentra en la existencia del Dasein y de la que todo anticipar es un modo específico, es el *concepto primario del futuro.* Este concepto existenciario del futuro es el presupuesto para el concepto vulgar del futuro en el sentido del todavía-no-ahora.

Reteniendo u olvidando algo, el Dasein de algún modo se relaciona siempre con aquello que él mismo ya ha sido. Es sólo, como de hecho es siempre, de tal modo que el ente que es, *ha sido ya siempre.* Tan pronto como nos referimos a un ente como pasado, lo retenemos en cierta manera o lo olvidamos. En la retención y en el olvido, el Dasein mismo es corretenido. Se retiene a

sí mismo *en lo que ya ha sido*. Aquello que el Dasein ya ha sido en cada caso, su haber-sido [*Gewensenheit*] co-pertenece a su futuro. Este haber sido no quiere decir primariamente que el Dasein fáctico ya no sea; al contrario, *es* precisamente de hecho lo que *fue*. Lo que *hemos* sido no es pasado en el sentido de que podríamos desprendernos de nuestro pasado, como se suele decir con frecuencia, como nos desprendemos de un traje. El Dasein no puede desprenderse de su pasado como tampoco puede eludir la muerte. En todo caso y en cualquier sentido, todo lo que hemos sido constituye una determinación esencial de nuestra existencia. Aunque pueda también mantener mi pasado lejos de mi vida mediante algún expediente, el olvido, la represión, el disimulo son modos en los que yo mismo soy mi haber sido. El Dasein, en la medida en que es, necesariamente siempre ha sido. Sólo puede *haber* sido en cuanto que existe. Precisamente cuando el Dasein
376 ya no es, tampoco ha sido. | *Ha* sido sólo mientras es. Esto significa que el haber sido pertenece a la existencia del Dasein. Dicho de otra manera a partir del momento del futuro que hemos caracterizado antes: en cuanto que el Dasein se relaciona siempre más o menos expresamente con un determinado poder ser de sí mismo, esto es, llega hasta sí mismo a partir de una posibilidad de sí mismo, siempre vuelve también, de este modo, a aquello que ha sido. Al futuro, en el sentido originario (existenciario), le pertenece en un sentido existenciario, igual de originario, el haber sido. El haber sido, junto con el futuro y el presente, hacen posible la existencia.

El presente [*Gegenwart*] *en sentido existenciario* no equivale a la presencia [*Anwesenheit*], o sea, a la subsistencia. Tan pronto como existe el Dasein, está confrontado con el ente subsitente. Lo tiene en su presente. Sólo en tanto que presentificador es futuro y pasado, en el sentido estricto. El Dasein, anticipando una posibilidad, es siempre de tal modo que, haciendo presente esta posibilidad, se relaciona con algo subsistente y lo tiene, en la medida en que se presenta, en su presente. A esto le pertenece el que nosotros, la mayor parte de las veces, estemos perdidos en este presente y parezca por ello que el futuro y el pasado, hablando estrictamente el haber sido, estuviesen ocultos, como si el Dasein estuviese saltando al presente en cada momento. Esta es una ilusión que tiene asimismo sus causas, que habría que aclarar, lo que no podemos hacer en este lugar. Aquí se trata sólo de ver que hablamos del futuro, del haber sido y del presente en un sentido más originario (existenciario), y que tomamos estas tres determinaciones con un significado que es *previo al tiempo vulgar*. La unidad originaria del

futuro, del haber sido y del presente, como los hemos caracterizado, es el fenómeno del tiempo originario, que nosotros llamamos *temporalidad.* La temporalidad *se temporaliza* en la unidad respectiva del futuro, del haber sido y del presente. Lo que denominamos de este modo tiene que distinguirse del «luego», del «hace un rato» y del «ahora». Las determinaciones del tiempo que acabamos de mencionar son lo que son sólo en la medida en que surgen de la
377 temporalidad y | la expresan. Con el «ahora», el «luego» y el «hace un rato» se expresa el anticipar el futuro, el retener el haber sido y el presentificar el presente. Al expresarse, la temporalidad temporaliza el tiempo que es lo único que conoce la comprensión vulgar del tiempo.

Lo esencial del futuro se encuentra en el *llegar hasta sí mismo*, lo esencial del haber sido en el *volver a*, lo esencial del presente, en el *confrontarse con,* es decir, el estar-con. Los caracteres de *ad-* [*Auf-zu*], de *retro-* [*zurück-zu*] y del *prae-* [*bei*] ponen de manifiesto la constitución fundamental de la temporalidad. En tanto en cuanto la temporalidad está determinada mediante el ad-, el retro- y el con, está *fuera de sí.* En sí mismo, el tiempo, en tanto que futuro, haber sido y presente, *es arrebatado* [*entrückt*] *fuera de sí.* El Dasein, en tanto que futuro, *es arrebatado fuera de sí hasta* su poder ser pasado, en tanto que pasado, *es llevado fuera de sí hasta* su haber sido, en tanto que presente *es llevado fuera de sí* hasta otro ente. La temporalidad, como unidad del futuro, del haber sido y del presente, lleva fuera de sí al Dasein no sólo de forma esporádica y ocasional, sino que ella misma, en tanto que *temporalidad* es el *originario fuera de sí*, lo ἐκστατικόν. Designamos terminológicamente este carácter del arrebatar fuera de sí como el *carácter extático* del tiempo. El tiempo no es arrebatado fuera de sí después y de manera fortuita, sino que el futuro está en sí mismo fuera de sí, en tanto que ad-, es decir, es extático. Esto vale igual para el haber sido y el presente. Por esta razón denominamos al futuro, al haber sido y al presente, los tres *éxtasis* de la temporalidad, que se pertenecen mutuamente de forma cooriginaria.

Ahora tenemos que ver con mayor precisión este carácter extático del tiempo. Se puede hacer patente esta conexión trayendo a la conciencia cualquier fenómeno pero sólo si se tiene el hilo conductor para ello. La designación de extática nada tiene que ver con los estados de éxtasis y similares. La expresión griega común ἐκστατικόν significa lo llevado fuera de sí. Está próximo al término «existen-
378 cia». Mediante el carácter extático, | interpretamos la existencia que, vista ontológicamente, es la unidad originaria del estar fuera de sí presentificante, del estar fuera de sí que llega hasta sí y del

estar fuera de sí que vuelve a sí. La temporalidad determinada extáticamente es la condición de la constitución del ser del Dasein.

El tiempo originario está, en sí mismo —esto es la esencia de su temporalización—, fuera de sí, es decir, no es algo que primero fuera subsistente, como una cosa, y después saliese fuera de sí dejándose a sí mismo detrás de sí, sino que en sí mismo no es otra cosa más que el fuera de sí puro y simple. En la medida en que este carácter extático caracteriza la temporalidad, en la esencia de todo éxtasis, que sólo se temporaliza en la unidad temporalizante con otros éxtasis, se halla implícito un *ser arrebatado a, en dirección a*, en un sentido formal. Todo arrebatamiento está, en sí mismo, *abierto*. Al éxtasis le pertenece una *apertura* peculiar que se da con el fuera de sí. Designamos como *horizonte del éxtasis* aquello en dirección a lo cual cada éxtasis está en sí mismo abierto en un determinado modo. El horizonte es la *amplitud abierta* hacia la cual el arrebatamiento como tal está fuera de sí. *El arrebatamiento abre y mantiene abierto ese horizonte.* Como unidad extática de futuro, de haber sido y de presente, la temporalidad tiene un horizonte determinado mediante el éxtasis. En cuanto unidad originaria de futuro, haber sido y presente, la temporalidad es en sí misma *extático-horizontal*. «Horizontal» quiere decir caracterizado mediante un horizonte dado con el éxtasis mismo. La temporalidad extático-horizontal no sólo hace ontológicamente posible la constitución del Dasein, sino que posibilita también la temporalización del único tiempo que reconoce la comprensión vulgar del tiempo y que, en general, designamos como la serie irreversible de los «ahoras».

No profundizaremos ahora en la conexión entre el fenómeno de la *intencionalidad* y la temporalidad extático-horizontal. La in-
379 tencionalidad —el estar dirigido a algo y la co-pertenencia | de la *intentio* y del *intentum* que se encuentra en ella implicada—, que ha sido considerada por la fenomenología comúnmente como el fenómeno originario último, halla la condición de su posibilidad en la temporalidad y en su carácter extático-horizontal. El Dasein es intencional sólo porque está determinado en su índole esencial por la temporalidad. Asimismo depende del carácter extático-horizontal la determinación esencial del Dasein: que, en sí mismo, *transciende*. Veremos posteriormente cómo estos dos caracteres, la intencionalidad y la transcendencia, se relacionan con la temporalidad. Al mismo tiempo comprenderemos cómo la ontología, en la medida en que tiene como tema el ser, es una ciencia transcendental. Pero, puesto que no hemos interpretado aún la temporalidad a partir propiamente del Dasein, es preciso que antes nos familiaricemos con este fenómeno.

δ) El origen de los momentos estructurales del tiempo-ahora a partir de la temporalidad extático-horizontal. El modo de ser de la caída como fundamento para el encubrimiento del tiempo originario

La concepción del tiempo como serie de «ahoras» no reconoce el origen de ese tiempo a partir del tiempo originario y desatiende todos los momentos esenciales que corresponden a la serie de «ahoras» como tal. En la comprensión vulgar, el tiempo es una sucesión de «ahoras» que flotan en el aire. Simplemente está ahí, ha de reconocerse su estar dado. Después de haber caracterizado a grandes rasgos la temporalidad, se plantea ahora la cuestión de si podemos derivar de la temporalidad originaria la serie de «ahoras» y esto de forma explícita respecto de sus estructuras esenciales —significatividad, databilidad, distensión y publicidad—. Si el tiempo, como serie de «ahoras», se temporaliza a partir de la temporalidad originaria, entonces tiene que *poderse hacer ontológicamente comprensible estas estructuras a partir de la constitución extático-horizontal de la temporalidad*. Aun más, si la temporalidad, en la
380 que el tiempo se temporaliza como serie de «ahoras» | constituye la constitución del ser del Dasein, pero, por otro lado, el Dasein fáctico, al principio, sólo conoce y experimenta el tiempo comprendido vulgarmente, se tiene que poder esclarecer también a partir de la temporalidad del Dasein *por qué* el Dasein fáctico sólo conoce al principio el tiempo como serie de «ahoras» y, además, *por qué* la comprensión vulgar del tiempo deja a un lado o no comprende adecuadamente, respecto del tiempo, sus momentos estructurales esenciales de la significatividad, la databilidad, la distensión y la publicidad. Si es posible, incluso necesario, mostrar que lo que se conoce comúnmente con el nombre de tiempo proviene de lo que hemos caracterizado como temporalidad, entonces quedaría justificado designar como tiempo originario a aquello de donde surge el tiempo vulgar. En efecto, se puede plantear la pregunta: ¿Por qué designamos todavía como tiempo la unidad de futuro, de haber sido y de presente en este sentido originario? ¿No es esto algo distinto? A esta pregunta hemos de contestar que no tan pronto como se vea que el «ahora», el «luego» y el «hace un rato» no son otra cosa más que la temporalidad que se expresa. Sólo por ello es el «ahora» un carácter *temporal*, sólo por ello el «luego» y el «hace un rato» pertenecen al *tiempo* [*zeit*haft].

La pregunta suena así: ¿En qué medida se funda el tiempo entendido vulgarmente en la temporalidad misma? ¿En qué medida surge, a partir de la temporalidad, el tiempo entendido en sen-

tido vulgar? O, para preguntarlo con mayor precisión, ¿en qué medida la temporalidad misma temporaliza el único tiempo que el sentido común conoce? Todo «ahora» es, de acuerdo con su esencia, un «ahora, mientras». Gracias a esta relación de la databilidad, se relaciona con algún ente, a partir del cual se data. Este carácter, ser un «ahora mientras esto y aquello», es decir, la relación de la databilidad, sólo es posible porque el «ahora» está extáticamente abierto en tanto que determinación del tiempo, o sea, porque surge a partir de la temporalidad. Pertenece a un éxtasis determinado, al del presentificar, en el sentido de la presentificación *de* algo. En la presentificación de un ente, el presentificar está relacionado en sí mismo extáticamente con algo. En la medida en que se expresa en su referencia extática, en que dice «ahora» al expresarse a sí mismo
381 | y con el «ahora» se refiere al presente, este «ahora» extático-horizontal —y, por tanto, intrínsecamente extático— *se relaciona con...*, o sea, todo «ahora», en tanto que «ahora», es «ahora, mientras esto y aquello». La presentificación del ente permite encontrar ese ente de tal modo que, cuando expresándose dice «ahora», este «ahora», en virtud del carácter extático de la presentificación, debe poseer el carácter de presente: «ahora, mientras esto y aquello». De modo análogo, todo «hace un rato» es un «hace un rato cuando» y todo «luego» es un «luego-cuando». Si digo «ahora» y lo expreso en un presentificar como tal, gracias a la presentificación de algo, encuentro un ente como aquello a partir de lo cual se data el «ahora» expresado. Porque siempre decimos «ahora» en una presentificación de un ente y a partir de ella, el «ahora» así dicho es, él mismo, estructuralmente presentificador. Tiene la relación de la databilidad, en la que la datación fáctica es en cada caso siempre distinta respecto de su contenido. El «ahora» y cualquier otra determinación del tiempo tiene su relación de datación a partir del carácter extático de la temporalidad misma. Que el «ahora» es en cada caso un «ahora mientras esto y aquello», el «hace un rato» es un «hace un rato cuando» y todo «luego» es un «luego cuando» muestra sólo que el tiempo, en cuanto temporalidad, en cuanto presentificación, retención y anticipación, permite ya que el ente, en tanto que descubierto, venga al encuentro. En otras palabras, el tiempo entendido vulgarmente, el «ahora» visto a partir de esta relación de datación, es sólo el indicio de la temporalidad originaria.

Todo «ahora», al igual que toda determinación temporal está en sí mismo *distendido*, tiene un amplitud que varía y que no resulta sólo de la suma de «ahoras» individuales entendidos como puntos sin dimensión. El «ahora» no obtiene una amplitud y una magnitud por el hecho de que yo ponga juntos varios «ahoras», sino, al

contrario, cada «ahora» tiene en sí primariamente ya esta distensión. Incluso si reduzco el ahora a una millonésima de segundo, tiene todavía una extensión porque, de acuerdo con su esencia, ya la posee y no la ha logrado mediante una suma, ni mediante una
382 sustracción la pierde. El «ahora» | y toda determinación del tiempo posee en sí mismo un distensión. También esta tiene su fundamento en que el «ahora» no es otra cosa que la «expresión» de la temporalidad originaria misma en su carácter extático. En todo «ahora» dicho, se dice a la vez la distensión porque con el «ahora» y con las restantes determinaciones del tiempo se expresa un presentificar que se temporaliza en la unidad extática con el anticipar y el retener. En el carácter extático de la temporalidad se halla ya un extenderse que se inserta también en el tiempo expresado. En la medida en que todo anticipar tiene el carácter del hacia sí y todo retener el carácter del volver-a, aunque sea en el modo del olvidarse, y todo hacia-sí es en sí mismo un volver-a, la temporalidad, en tanto que extática, *se extiende en sí misma.* La temporalidad, en cuanto primario fuera de sí, es el extenderse mismo. Esto se produce no sólo porque yo yuxtaponga los momentos temporales, sino, al contrario, porque el carácter de la continuidad y de la distensión del tiempo entendido vulgarmente tiene su propio origen en el extenderse originario de la temporalidad misma en cuanto que extática.

El «ahora» y toda determinación del tiempo que se exprese es *accesible públicamente* a la comprensión de cualquiera en la convivencia. También este momento de la publicidad del tiempo se funda en el carácter extático horizontal de la temporalidad. Desde el momento en que esta es en sí misma el fuera-de-sí, está como tal ya revelada y abierta en todas las direcciones de sus tres éxtasis. Por ello, «todo» ahora dicho, todo «ahora» expresado es conocido inmediatamente como tal por cualquiera. El «ahora» no es una cosa que sólo uno de nosotros podría encontrar de algún modo, no es algo sobre lo que uno de nosotros sabe y el otro no, sino que, en la convivencia del Dasein, o sea, en el común ser-en-el-mundo, se encuentra ya la unidad de la temporalidad misma como abierta para sí misma.

383 | Denominamos al tiempo de la comprensión cotidiana del tiempo, *tiempo mundano*, en virtud de su carácter de significatividad. Ya señalábamos antes: la constitución fundamental del Dasein es ser-en-el-mundo y de tal modo que al Dasein existente en su existencia le importe ese ser, y esto quiere decir a la vez que le importe su poder ser más propio. O, como también decimos: El Dasein siempre usa de sí mismo primariamente para sí mismo. Cuando se expresa, como presentificación en el «ahora», como

anticipación en el «luego» y como retención en el «hace un rato», cuando la temporalidad *se* expresa en estas determinaciones del tiempo, entonces el tiempo expresado es asimismo aquello para lo que se emplea el Dasein, aquello *en vista de lo cual* él mismo es. En la autoexpresión de la temporalidad, el tiempo comprendido es expresado mediante el carácter de en vista de y del para qué. El tiempo expresado tiene *en sí mismo carácter mundanal*; lo que todavía se podría fundamentar a partir de otras relaciones más difíciles en las que ahora no vamos a profundizar. En la medida en que el Dasein usa de sí mismo para sí mismo y en que la temporalidad del Dasein se expresa mediante el «ahora», el tiempo expresado siempre es algo que le importa al Dasein, esto es, el tiempo es siempre tiempo en tanto que tiempo oportuno o destiempo.

A partir de la explicación de los momentos estructurales de la significatividad, la databilidad, la distensión y la publicidad, logramos ver que las determinaciones fundamentales del tiempo entendido vulgarmente surgen a partir de la unidad extático-horizontal del anticipar, del retener y del presentificar y cómo ocurre esto. Puesto que lo que conocemos comúnmente como tiempo surge, en su carácter temporal, de la temporalidad extático-horizontal, aquello de lo que proviene el tiempo derivado debe ser llamado tiempo en un sentido primario: el tiempo que se temporaliza y que, como tal, temporaliza el tiempo mundanal. En la medida en que el tiempo originario es, en tanto que temporalidad, lo que hace posible la constitución ontológica del Dasein y este ente *es* de tal modo que
384 se temporaliza, | al ente, cuyo modo de ser es el del Dasein existente, hay que llamarlo, original y adecuadamente, el *ente temporal por antonomasia*. Ahora es claro por qué no llamamos temporal a un ente como una piedra, que se mueve en el tiempo o permanece en reposo. Su ser no está determinado mediante la temporalidad. Pero el Dasein no es sólo, ni siquiera primariamente intratemporal, algo que ocurre o subsiste en un mundo, sino que, por su naturaleza, es en sí mismo temporal. No obstante, en cierto sentido, está también *en* el tiempo puesto que podemos considerarlo, en cierto respecto, como subsistente.

Después de haber deducido los caracteres del tiempo vulgar a partir del tiempo originario y mostrado de ese modo por qué designamos con mayor razón como tiempo el origen que lo que surge de él, hemos de preguntarnos cómo tiene lugar la comprensión vulgar del tiempo que conoce el tiempo sólo como una sucesión irreversible de «ahoras» y para la que permanecen ocultos en esa serie de «ahoras» los caracteres esenciales de la significatividad y la databilidad, y para la que, en definitiva, son siempre ininteligibles los

momentos estructurales de la distensión y de la publicidad, de suerte que capta el tiempo como una multiplicidad de meros «ahoras» que no tienen una estructura ulterior, sino que son siempre puros «ahoras» que se suceden unos a otros desde el futuro hacia el pasado. El encubrimiento de los momentos estructurales específicos del tiempo mundanal, el encubrimiento de su origen a partir de la temporalidad y el encubrimiento de esta misma tienen su fundamento en el modo de ser del Dasein que denominamos la *caída* [*Verfallen*]. Sin profundizar con más detalle en este fenómeno, podemos caracterizarlo a partir de lo que nos hemos ocupado ya varias veces. Vimos que el Dasein está siempre orientado, en primer lugar, al ente en el sentido de lo subsistente, de modo que también determina su propio ser a partir del modo de ser de lo subsistente. Se lo llama también el yo, el sujeto, una *res*, una *substantia*, un *subjectum*. Lo que aquí se pone de manifiesto en una
385 esfera teórica | de la ontológica desarrollada es una determinación general del Dasein mismo, que tiene la tendencia a comprenderse primariamente a partir de las cosas y a elaborar el concepto de ser a partir de lo subsistente. Para la experiencia vulgar resulta lo siguiente: el ente es encontrado en el tiempo. Aristóteles dice: el tiempo es κινήσεώς τι, algo respecto del movimiento. Pero esto significa: el tiempo *es* en cierto modo. Como la comprensión vulgar del tiempo sólo conoce el ser en el sentido del ser subsistente, el tiempo es necesariamente algo subsistente ya que se presenta *con* el movimiento como públicamente accesible. El tiempo que el Dasein encuentra es interpretado asimismo por este como algo en cierto modo subsistente, tanto más cuanto que se manifiesta precisamente en cierta conexión con la naturaleza subsistente. De algún modo, el tiempo es *co-subsistente*, tanto en los objetos, en el sujeto o en todas partes. El tiempo que se conoce como el «ahora» y como una multiplicidad y una sucesión de «ahoras», es una *serie subsistente*. Los «ahoras» se dan como intratemporales. Al modo de los entes, aparecen y desaparecen y, como si fueran subsistentes, se transforman en lo ya no subsistente. La experiencia vulgar del ente no dispone de otro horizonte para la comprensión del ser distinto del de la subsistencia. Algo como la significatividad y la databilidad está cerrado para esta comprensión del ser. El tiempo se convierte en un fluir de una serie de «ahoras» que en sí misma flota libremente. Este fluir es para la concepción vulgar del tiempo tan subsistente como el espacio. De aquí proviene la opinión de que el tiempo es infinito, sin fin, mientras que, de acuerdo con su esencia, la temporalidad es finita. En la medida en que la consideración del tiempo en el sentido vulgar se dirige sólo a lo subsistente y a lo no

subsistente en el sentido de lo todavía-no-subsistente y de lo ya-no-subistente, permanecen los «ahoras» en su fluir como lo único que es relevante para ella. Se encuentra en el modo de ser del Dasein mismo que la serie de «ahoras» se conozca sólo en esta mera figura de los «ahoras» yuxtapuestos. Sólo bajo este supuesto es también
386 | posible el planteamiento aristotélico cuando pregunta si el tiempo es un ente o un no ente; y cuando discute esta pregunta con relación al pasado y al futuro en el sentido vulgar de lo que ya-no-es y de lo que todavía-no-es. En esta pregunta por el ser del tiempo, Aristóteles comprende el ser en el sentido del ser subsistente. Si se toma el ser en este sentido, debemos decir entonces que el «ahora» ya no subsistente en el sentido de lo pasado y el ahora todavía no subsistente en el sentido de lo que viene no son, esto es, no subsisten. Visto así, en el tiempo, sólo el «ahora», que en todo «ahora» subsiste, *es*. Las aporías de Aristóteles respecto del ser del tiempo, que todavía hoy están vigentes, surgen de la identificación del concepto de ser con el de ser subsistente.

A partir de la misma forma de considerar la comprensión vulgar del tiempo, surge también la tesis conocida por todos de que el tiempo es infinito. Todo «ahora» tiene carácter de tránsito, todo «ahora» es, de acuerdo con su esencia, todavía-no y ya-no. En todo «ahora», en el que quiera detenerme, estoy en un todavía-no o en un ya-no. Todo «ahora» en el que quiera poner un fin puramente pensado, no sería interpretado adecuadamente como «ahora» si quisiera separarlo del pasado o del futuro porque señala más allá de él. De la esencia del tiempo así entendida, se sigue que el tiempo ha de ser pensado como una secuencia infinita de «ahoras». Esta infinitud se alcanza de un modo puramente deductivo a partir del concepto aislado del «ahora». También la conclusión de que el tiempo es infinito, conclusión que dentro de ciertos límites tiene un sentido legítimo, sólo es posible si el «ahora» es tomado en el sentido de una serie de «ahoras» aislada. Cabe poner en claro lo que se señaló en *Ser y tiempo*: la infinitud del tiempo vulgar sólo cobra sentido para el Dasein porque la temporalidad misma se olvida de su propia y esencial finitud. Sólo porque la temporalidad es, en un sentido auténtico, finita, el tiempo inauténtico, en el sentido del
387 | tiempo vulgar, es infinito. La infinitud del tiempo no es una preminencia del tiempo o algo similar, sino una determinación privativa, que caracteriza un carácter negativo de la temporalidad. No es posible en este punto profundizar más en la finitud del tiempo porque se relaciona con el difícil problema de la muerte y no es este el lugar para analizarlo en este contexto.

Subrayábamos que la comprensión vulgar del tiempo no cono-

ce propiamente los caracteres del «ahora», la significatividad, la databilidad, la distensión y la publicidad. Pero debemos, sin embargo, restringir el alcance de nuestra afirmación y es que incluso la interpretación aristotélica del tiempo muestra que también cuando el tiempo es entendido solamente como el tiempo con el que contamos, se ponen ya de relieve algunos de sus caracteres. Mas no podrían convertirse propiamente en problema mientras la concepción vulgar del tiempo represente el único hilo conductor de la interpretación del tiempo. Aristóteles adjudicó al «ahora» el carácter de tránsito; determinó el tiempo en el que encontramos el ente como número que abarca (contiene) al ente; en tanto que numerado, el tiempo se relaciona con un contar con él en el cual se devela. Las determinaciones de tránsito, de contener y de ser-develado son los caracteres más inmediatos en los que se anuncia el tiempo como serie de «ahoras». Considerados mejor, remiten a los momentos que conocimos en otro contexto.

Pertenece a todo «ahora» el carácter de tránsito porque la temporalidad se distiende en sí misma en tanto que unidad extática. La relación extática del venir sobre-sí-mismo (el anticipar), en el que el Dasein a la vez retorna sobre sí (se retiene), proporciona, ante todo, en unidad con un presentificar, la condición de posibilidad de que el tiempo expresado, el «ahora», sea dimensionalmente futuro y pasado, esto es, que todo «ahora» se distienda como tal en sí mismo respecto de lo todavía-no y de lo ya-no. El carácter de
388 tránsito de todo «ahora» | no es más que lo que designábamos como distensión del tiempo.

Que el tiempo abarque el ente de tal manera que conozcamos lo abarcado como intratemporalidad es posible y necesario gracias al carácter del tiempo en tanto que tiempo mundanal. Gracias a su carácter extático, la temporalidad es, por decirlo así, más exterior que cualquier objeto posible que el Dasein, en tanto que temporal, pueda encontrar. Así, ya de antemano, el ente con el que se encuentra el Dasein está abarcado por el tiempo.

Del mismo modo el esencial ser-numerado del tiempo se funda en la constitución extático-horizontal de la temporalidad. El carácter de continente y el carácter mundanal del tiempo al igual que su esencial estar-develado se pondrá de relieve de una manera más clara en lo que sigue.

Basta con que veamos de momento el tiempo como secuencia de «ahoras» en relación con su origen a partir de la temporalidad y que reconzocamos que la estructura esencial de la temporalidad es la unidad extática cerrada sobre sí misma de futuro, pasado y presente en el sentido mecionado. La *temporalidad* es la *condición de*

la posibilidad de la constitución ontológica del Dasein. Pero a esta pertenece la comprensión del ser, si, por otra parte, el Dasein, en tanto que existente, ha de relacionarse con el ente que no es él y consigo mismo. Es preciso, pues, que *la temporalidad sea también la condición de posibilidad de la comprensión del ser que pertenece al Dasein.* ¿En qué medida hace posible la temporalidad la comprensión del ser en general? ¿En qué medida el tiempo es, en tanto que temporalidad, el horizonte para la comprensión explícita del ser como tal, si éste ha de convertirse en el tema de la ciencia de la ontología, o sea, de la filosofía científica? Denominamos *temporaneidad* [*Temporalität*] a la temporalidad en tanto en cuanto funciona como condición de posibilidad de la comprensión del ser tanto preontológica como ontológica.

389 | § 20. *Temporalidad y temporaneidad*

Hay que mostrar que la temporalidad es la condición de posibilidad de la comprensión general del ser; *el ser es comprendido y concebido a partir del tiempo.* Cuando la temporalidad funciona como una condición de este tipo, la llamamos temporaneidad. Ha de ponerse de manifiesto en su posibilidad temporánea [*temporal*] la comprensión del ser y, de este modo, la elaboración de esta comprensión en la ontología y, por tanto, en la filosofía científica. Mas ¿qué significa en general *comprensión del ser*, por cuya posibilidad temporánea nos preguntamos? Hemos mostrado de diferentes maneras mediante la discusión de las cuatro tesis que al Dasein existente le pertenece algo así como la comprensión y cómo ocurre esto. Estamos ante el hecho, o mejor dentro del hecho, de que comprendemos el ser, aunque no lo concibamos.

a) El comprender como la determinación fundamental del ser-en-el-mundo

¿Qué distinción hay entre comprender y concebir? ¿Qué quiere decir en general comprender y comprensión? Se podría decir que la comprensión es un modo de conocimiento y, por consiguiente, el comprender es un determinado modo de comportamiento cognoscitivo. Hoy es costumbre, siguiendo los pasos de Dilthey, separar el comprender, como un determinado modo de conocer, de otro modo de conocer, el explicar. No queremos entrar en la discusión sobre la relación entre explicar y comprender sobre todo porque está discusión padece una carencia fundamental que la hace estéril.

La carencia consiste en que falta una interpretación suficiente de lo que se comprende por conocer, de lo que el explicar y el comprender han de ser sus «especies». Cabe enumerar una tipología entera de modos de conocer e imponerla al entendimiento común, pero
390 esto no significa | nada desde el punto de vista filosófico hasta que no se explique qué tipo de conocimiento tiene que ser este comprender a diferencia del tipo de conocimiento que es el explicar. Cualquiera que sea la manera en que consideremos el conocer en la acepción común que engloba tanto el conocer como el comprender, es un *comportamiento respecto del ente*, si dejamos a un lado el conocimiento filosófico como relación con el ser. Pero un comportamiento respecto del ente es también todo trato práctico-técnico con el ente. También en el comportamiento práctico-técnico respecto del ente encontramos una comprensión del ser en la medida en que en general tratamos con el ente en tanto que ente. En todo comportamiento respecto del ser, sea el específico conocer que con frecuencia se designa como teórico, sea el comportamiento práctico-técnico, encontramos ya una comprensión del ser. Y es que sólo a la luz de la comprensión del ser, cabe que encontremos el ente *como* ente. Pero si la comprensión del ser se encuentra siempre ya en la base de todo comportamiento del Dasein respecto del ser, sea naturaleza o historia, sea teórico o práctico, entonces es evidente que no que cabe determinar suficientemente el concepto del comprender si me oriento sólo en un determinado modo del comportamiento cognoscitivo respecto del ente. Es, pues, necesario encontrar un concepto suficientemente originario del comprender a partir del cual sea posible concebir hasta el fondo [*grundsätzlich*] no sólo todo modo de conocimiento sino también todo comportamiento que se relaciona con el ente viéndolo o contando con él [*sichtig-umsichtig*].

Si en la *comprensión* del ser se encuentra un *comprender* y la comprensión del ser es constitutiva de la constitución del ser del Dasein, entonces resulta que el *comprender* es una *determinación* originaria de la *existencia del Dasein*, independiente de si el Dasein practica una ciencia explicativa o comprensiva. Todavía más, en definitiva, el comprender no es en absoluto de manera primaria un conocer, sino que es una determinación fundamental del existencia misma si, por otra parte, el existir es más que un mero conocer, entendido en el sentido corriente de un considerar algo, y si esto
391 presupone aquél. | Así es cómo, de hecho, tenemos que tomar el concepto del comprender.

Intentemos caracterizar este concepto sin todavía referirnos expresamente al comprender que se encuentra en la comprensión

del ser. Preguntamos: ¿En qué medida pertenece el comprender a la existencia del Dasein como tal, con independencia de si éste practica o no la psicología comprensiva o la historia comprensiva? Existir es esencialmente, aunque no sólo, comprender. Sobre la estructura esencial de la existencia ya hemos observado antes algunas cosas. A la existencia del Dasein le pertenece el ser-en-el-mundo, y de tal forma que este ser-en-el-mundo se ocupa *de* ese ser. *Se ocupa de* ese ser, es decir, ese ente, el Dasein, tiene en cierto modo su propio ser en la mano puesto que se comporta de este o de aquel modo respecto de su poder-ser, se decide a favor o en contra, de esta o de aquella forma. «El Dasein se ocupa de su propio ser» significa con mayor precisión: de su propio *poder-ser*. El Dasein, en tanto que existente, es libre para ciertas posibilidades de sí mismo. Es su propio poder-ser. Estas posibilidades de sí mismo no son posibilidades lógicamente vacías, que están fuera de él, con las que podría comprometerse o frente a las que podría cerrarse, sino que son, como tales, determinaciones de la existencia. Si el Dasein es libre para determinadas posibilidades de sí mismo, para su poder-ser, entonces *es* en este *ser-libre-para*; *es* estas mismas posibilidades. *Son* sólo en tanto que posibilidades del existente, cualquiera que sea su comportamiento respecto de ellas. La posibilidad es siempre la del ser más propio. Como posibilidad, sólo es en la medida en que el Dasein es existente en ella. Ser el más propio poder-ser mismo, asumirlo y mantenerse en la posibilidad, comprenderse a sí mismo en la propia libertad fáctica, esto es, *comprenderse a sí mismo en el ser del poder-ser más propio, es el concepto originario existenciario del comprender*. Su significado
392 terminológico se refiere al uso | común. En alemán se dice: alguien puede estar al frente de algo [*einer Sache vorstehen*]*, es decir, él se entiende al respecto [*verstehet sich darauf*]**. En la medida en que el comprender es una determinación fundamental de la existencia, es, como tal, la condición de la posibilidad para todo modo posible de comportamiento concreto del Dasein. Es la condición de la posibilidad para todo tipo no sólo de comportamiento práctico, sino también del conocer. Las ciencias explicativas y comprensivas —aceptando como justificada semejante distinción— son posibles sólo porque, en tanto que existente, el Dasein es intrínsecamente un ente que comprende.

Intentemos aclarar la estructura del comprender que constituye la existencia. Con mayor precisión, comprender quiere decir: *pro-*

* En el sentido de que es capaz de dominarlo, de encargarse de ello. [*N. del T.*]

** En el sentido de que sabe manejarse, de que es capaz de hacerlo. [*N. del T.*]

yectarse hacia una posibilidad, en el *proyecto* se mantiene siempre en una posibilidad. Sólo en el proyecto, en el proyectarse hacia un poder-ser, está presente este poder-ser, la posibilidad *como* posibilidad. Si, por el contrario, reflexiono sólo sobre una posibilidad vacía a la que podría llegar y me contento con hablar de ella, entonces no está presente la posibilidad en tanto que posibilidad, sino que ella es para mí, por así decir, efectiva [*wirklich*]. El carácter de posibilidad *se hace* evidente sólo en el proyecto y sólo *es* evidente mientras mantengo la posibilidad en el proyecto. En el fenómeno del proyecto se encuentra dos cosas. Primero, aquello en dirección a lo cual [*woraufhin*] el Dasein se proyecta, es un poder-ser de sí mismo. El poder-ser es develado primariamente en el proyecto y gracias a él, pero de tal modo que la posibilidad hacia la que se proyecta el Dasein no es captada ella misma como un objeto. Segundo, este proyecto *hacia* [*auf*] algo es siempre un proyectar *de* [*von*]... En la medida en que el Dasein se proyecta hacia una posibilidad, se proyecta en el sentido de que se devela como este poder-ser, o sea, en este determinado ser. En la medida en que el Dasein se proyecta hacia una posibilidad y se comprende en ella, este comprender es un manifestarse a sí mismo y no es una consideración de sí mismo en el sentido en que el yo fuese objeto de un conocimiento, sino que el proyecto es el modo en el que *soy* la po-
393 sibilidad, es decir, el modo | en el que existo libremente. Lo esencial del comprender, en tanto que proyecto, consiste en que en él el propio Dasein se comprende existencialmente [*existenziell*]. En la medida en que el proyecto devela sin convertir en objeto de consideración lo develado como tal, encontramos en todo comprender una intuición [*Einsicht*] del Dasein sobre sí mismo. Pero esta intuición no es un vago saber sobre sí mismo. El saber propio de esta intuición posee un genuino carácter de verdad, o sea, devela de un modo adecuado la existencia del Dasein tal como él la debe develar sólo si tiene el carácter primario del comprenderse a sí mismo. El comprender, en tanto que proyectarse a sí mismo, es el modo fundamental del *realizarse* [*geschehen*] del Dasein. Como también podemos decir, es el sentido genuino del obrar. El realizarse del Dasein se caracteriza mediante la comprensión: su historicidad [*Geschichtlichkeit*]. El comprender no es un modo de conocer, sino la determinación fundamental del existir. Lo designamos también como comprender existencial en la medida en que se temporaliza en él la existencia como el realizarse del Dasein en su historia [*Geschichte*]. En este comprender y gracias a él, el Dasein llega a ser lo que es y es en cada caso sólo aquello que ha elegido para sí, o sea, tal como se comprende a sí mismo en el proyecto de su poder-ser más propio.

Esto debe bastar para caracterizar el concepto de comprender de acuerdo con su carácter constitutivo para la existencia del Dasein. La tarea que ahora surge es *esclarecer, en su posibilidad a partir de la temporalidad, este comprender*, en la medida en que constituye el existir y, a la vez, distinguirlo del comprender que caracterizamos en sentido estricto como comprensión del ser. El comprender que pertenece a la existencia proyecta el Dasein a sus posibilidades. Dado que el Dasein es esencialmente ser-en-el-mundo, el proyecto devela siempre una posibilidad de ser-en-el-mundo. En su función develadora, el comprender no está relacionado con un yo puntual aislado, sino con el poder-ser-en-el-mundo que existe fácticamente. De aquí se sigue que con el comprender está ya
394 siempre proyectado un *determinado ser posible con el otro* | y un *determinado ser posible con el ente intramundano*. En virtud de que a la constitución fundamental del Dasein le pertenece el ser-en-el-mundo, el Dasein existente es esencialmente *ser-con* otros, *en tanto que ser cabe* [*bei*] entes intramundanos. En tanto que ser-en-el-mundo, nunca es, al comienzo, sólo ser cabe cosas subsistentes intramundanas para descubrir posteriormente, entre estas cosas, a otros hombres, sino que, en tanto que ser-en-el-mundo, es ser-con otros, independientemente de si está fácticamente con otros y cómo está con ellos. Pero, por otra parte, el Dasein tampoco de entrada es sólo ser-con otros para encontrar posteriormente, en la convivencia, las cosas intramundanas, sino que ser-con otros quiere decir ser-con otro ser-en-el-mundo, o sea, ser-con-en-el-mundo [*Mit-in-der-Welt-sein*]. Es una tergiversación tanto el contraponer a los objetos un yo-sujeto aislado sin ver la constitución fundamental del ser-en-el-mundo del Dasein, como también creer que el problema puede ser concebido principalmente y ser resuelto sustituyendo el solipsismo del yo aislado por un solipsismo de dos, por la relación yo-tú. Ésta, en tanto que relación del Dasein con el Dasein, tiene su posiblidad sólo sobre el fundamento del ser-en-el-mundo. Dicho de otro modo, el ser-en-el-mundo es igual de originario que el ser-con y el ser-cabe. Es un problema totalmente distinto cómo es de relevante, para las posibilidades óntico-existenciarias, fácticas e individuales de cada Dasein, el ser-con del tú. Pero esto son cuestiones de la antropología concreta[1].

En el comprenderse uno a sí mismo se comprende el ser-en-el-mundo y con él son esbozadas determinadas posibilidades del ser-con otros y del trato con el ente intramundano. Al comprenderse

1. Por lo que respecta al *a priori* de esta presuposición, cf. *Ser y tiempo*, primera sección, capítulo 4.

uno a sí mismo como poder-ser-en-el-mundo se comprende el *mundo* de forma igualmente originaria. Porque el comprender, de acuerdo con su concepto, es el libre comprenderse a sí mismo a partir de una posibilidad concebida del propio fáctico ser-en-el-
395 mundo, | tiene en sí mismo la posibilidad de perderse en varias direcciones. Esto quiere decir: el Dasein fáctico puede comprenderse primariamente a partir del ente intramundano que encuentra, no puede determinar su existencia primariamente a partir de sí mismo, sino a partir de las cosas y de las circunstancias y de los otros. Éste es el comprender que llamamos *comprender inauténtico*, que hemos ya caracterizado antes y que ahora se aclara a partir del concepto principal del comprender. «Inauténtico» no quiere decir aquí que no sea un comprender efectivo, sino que significa un comprender en el que el Dasein existente no se comprende primariamente a partir de su posibilidad de concebirse más propia. Pero el proyecto puede también efectuarse primariamente a partir de la libertad de nuestro Dasein más propio y volviendo a ella, realizarse como comprensión auténtica. Aquí no podemos profundizar en las posibilidades libres que se encuentran en el comprender mismo.

b) Comprensión existencial, comprensión del ser, proyecto del ser

Sostenemos que el comprender, entendido como el proyectar que hemos caracterizado, es una determinación fundamental del existir del Dasein. Se relaciona con el Dasein mismo, o sea, con un ente, y, por ello, es un comprender óntico. En la medida en que se relaciona con la existencia, lo llamamos comprender existencial. Pero en la medida en que, en este comprender existencial, el Dasein es proyectado a su poder-ser, el ser se comprende en el sentido de existencia. En todo comprender existencial se incluye una comprensión del ser de la existencia en general. Pero, en la medida en que el Dasein es ser-en-el-mundo, o sea, co-originariamente con su facticidad está *revelado un mundo y co-revelado otro Dasein y encuentra un ente intramundano*, con *la comprensión de la existencia se comprende co-originariamente la existencia de otro Dasein* y *el ser del ente intramundano*. Pero, al principio, no se distin-
396 gue la comprensión | del ser del ente que es el Dasein de la de lo subsistente, ni se divide y articula en determinados modos de ser ni se conceptualizan como tal. *Existir, ser subsistente, ser-a-la-mano, ser-ahí-con-otro* no son concebidos en cada caso en su sentido de ser, sino que se los comprende *indiferentemente en una comprensión del ser* que hace posible y dirige tanto la experiencia de la

naturaleza como la autocomprensión de la historia que es propia del ser en convivencia. En el comprender existencial en el que el ser-en-el-mundo fáctico se hace claro y transparente, se encuentra ya siempre una comprensión del ser que no se refiere solamente al Dasein, sino a todo ente que es develado fundamentalmente con el ser-en-el-mundo. *En ella se encuentra un comprender* que, *como proyecto*, comprende no sólo al ente a partir del ser, sino que, en la medida en que el ser mismo es comprendido, también *ha proyectado de algún modo al ser como tal.*

Topamos en el análisis de la estructura del comprender óntico con un estrato de proyectos que subyacen a este comprender y lo hacen posible, y que, por decirlo así, están insertos unos en otros. «Estrato» es sin duda una imagen engañosa. Veremos que no se puede hablar de una superposición lineal de proyectos de forma que uno condicione a los otros. Ante todo, *en el comprender existencial*, es el propio Dasein el que es experimentado como ente y, de este modo, es entendido el ser. Cuando decimos que, en el comprender existencial del Dasein, se comprende al ser y cuando subrayamos que el comprender es un proyecto, entonces encontramos en la *comprensión del ser* de nuevo un proyecto: sólo se comprende al ser en la medida en que, por otra parte, *es proyectado hacia algo*. Hacia qué, permanece de pronto todavía oscuro. Podría decirse, en efecto, que este proyecto, el comprender el ser en la experiencia del ente es, en tanto que comprender, proyectado a su vez hacia algo que por el momento es todavía cuestionable. Sólo comprendemos el ente en la medida en que lo proyectamos hacia el ser; el ser mismo debe ser en cierto modo comprendido, o sea, por su parte, el ser debe ser proyectado hacia algo. La cuestión de si
397 esta referencia | de un proyecto a otro no abre un *progressus in infinitum*, no puede aquí se considerada. Ahora sólo buscamos el *vínculo entre* la *experiencia del ente*, el *comprender el ser* y el *proyectar hacia que se encuentra a su vez en el comprender el ser.* Es suficiente con que veamos la distinción entre el comprender existencial del Dasein como un ente y la comprensión del ser que, como tal, debe proyectar, de acuerdo con su carácter de proyecto, el propio ser hacia algo. Al principio podemos comprender sólo de forma indirecta en qué dirección debe descubrirse el ser si es comprendido. Pero no debemos retroceder ante ello si tomamos seriamente la facticidad de nuestra propia existencia y el ser-con los otros Dasein y vemos que comprendemos el mundo, lo intramundano, la existencia y el ser-ahí-con-otro. Si el Dasein encierra dentro de sí una comprensión del ser y si la temporalidad hace posible al Dasein en su constitución ontológica, entonces la *temporalidad*

debe ser también la *condición de la posibilidad de la comprensión del ser* y, con ella, la *posibilidad del proyecto del ser en el tiempo*. La cuestión es si el tiempo es de hecho aquello hacia lo que se proyecta el ser mismo, si el tiempo es aquello a partir de lo cual entendemos algo como el ser.

Para evitar una tergiversación que sería fatal, es preciso una breve digresión. Nuestro objetivo es comprender de un modo fundamental la posibilidad de la comprensión del ser en general. Con la interpretación del comprender en general se pone de relieve una condición necesaria, pero no suficiente, con relación al comportamiento del Dasein respecto del ente. Y es que sólo me puedo comportar respecto del ente si puedo encontrar al ente mismo en la luz de la comprensión del ser. Ésta es la condición necesaria. Desde el punto de vista ontológico-fundamental, esto puede expresarse también así: todo comprender está esencialmente relacionado con un encontrarse a sí [*Sichbefinden*] que pertenece a la comprensión de
398 sí mismo[2]. El encontrarse es | la estructura fundamental de lo que designamos como temple, pasión, afecto, etc. Éstos son constitutivos de todos los comportamientos respecto del ente, aunque tomados por sí mismos no hagan posible tal comportamiento, sino que requieran además una comprensión capaz de esclarecer todos los temples, todas las pasiones, todos los afectos. El propio ser, si por otra parte lo comprendemos, debe ser proyectado de algún modo hacia algo. Con esto no se dice que, al proyectar el ser, lo captemos objetivamente ni que lo determinemos y lo explicitemos como algo captado objetivamente, o sea, como algo que debe ser conceptualizado. El ser es proyectado hacia algo, a partir de lo cual se hace comprensible, pero *inobjetivamente*. Es comprendido todavía de forma preconceptual, sin un logos; por ello hablamos de *comprensión preontológica del ser*. La comprensión preontológica del ser es un modo de comprender el ser; hasta tal punto no coincide con la experiencia óntica del ente que esta experiencia óntica del ente presupone necesariamente un comprensión preontológica del ser como condición esencial. A la experiencia del ente no pertenece ninguna ontología explícita, aunque, por otra parte, la comprensión del ser en general, entendida en sentido preconceptual, es la condición de que pueda ser en general objetivado, esto es, tematizarse. En la objetivación del ser como tal se realiza el acto fundamental en el que se constituye la ontología como ciencia. Lo esencial de toda ciencia, también de la filosofía, es que se constituye mediante la objetivación de algo ya develado en cierta forma y esto

2. Cf. *Ibid.*, § 29 ss.

significa dado previamente. Lo dado previamente puede ser un ente que esté delante, pero también puede estar dado previamente el ser mismo en la comprensión preontológica del ser. El modo en que se da previamente el ser es fundamentalmente distinto del modo en que se da previamente el ente, aunque ambos puedan llegar a ser objeto. Pueden llegar a serlo sólo en la medida en que están develados de alguna manera *antes* de la objetivación y *en vista* de ésta. Por otra parte, cuando algo se convierte en objeto y lo hace de tal forma que se dé en sí mismo, entonces esta objetivación
399 no significa una aprehensión subjetiva | ni una interpretación de lo que es captado como objeto. El acto fundamental de la objetivación, tanto si es objetivación del ente como del ser, tiene —con independencia de la distinción fundamental en ambos casos— la función de proyectar *expresamente* lo dado previamente hacia aquello que está *ya* proyectado en la experiencia y la comprensión precientíficas. Si el ser ha de hacerse objetivo, si ha de ser posible la comprensión del ser como ciencia en el sentido de ontología, si ha de haber en general filosofía, debe develarse, en el proyecto explícito, aquello hacia lo cual la comprensión del ser, en tanto que entender, ha proyectado ya el ser de forma preconceptual.

Estamos ante la tarea no sólo de, partiendo de un ente, proseguir y retroceder hacia su ser, sino, si queremos preguntar por la condición de posibilidad de la comprensión del ser como tal, *preguntar, todavía más allá del ser, por aquello hacia donde ha sido proyectado el ser como tal.* Parece que es una empresa extraña preguntar más allá del ser; quizá surge del azoramiento fatal ante el hecho de que los problemas hayan salido de la filosofía; aparentemente es sólo el intento desesperado de una autoafirmación de la filosofía frente los llamados hechos.

En el comienzo de este curso, señalábamos que cuanto más elementalmente se planteen los problema más sencillos de la filosofía, sin ninguna de las vanidades de los modernos supuestamente avanzados y sin el gusto por la crítica de las cuestiones marginales propuestas accidentalmente, más inmediatamente estaremos en comunicación directa con el auténtico filosofar. Hemos visto desde distintos lados que la cuestión por el ser en general ya no es planteada expresamente, aunque exige ser planteada por doquier. Cuando la volvemos a plantear, comprendemos inmediatamente que la filosofía, por lo que toca a su cuestión cardinal, no ha avanzado
400 más allá | de donde había estado Platón, y que, en el fondo, su deseo más hondo no es llegar más lejos, esto es, alejarse de sí misma, sino más bien *llegar hacia sí misma.* Con Hegel la filosofía, es decir, la filosofía antigua, en cierto sentido, ha sido pensada

hasta el final. Estaba totalmente en lo cierto cuando expresa esta creencia. Pero había también la exigencia legítima de comenzar de nuevo, o sea, de comprender la finitud del sistema hegeliano y de ver que el mismo Hegel llegó al fin de la filosofía porque se movía en el círculo de los problemas filosóficos. Circular por este círculo le impedía volver a moverse en el centro del círculo y verlo de nuevo de forma radical. No es necesario salirse del círculo para buscar otro. Hegel vio todo lo que era posible ver. Pero la cuestión es si lo vio a partir del centro radical de la filosofía, si ha agotado todas las posibilidades de comenzar, hasta poder decir que ha llegado a su fin. No es necesario una demostración detallada para hacer claro que tratando de ir más allá del ser hasta la luz a partir de la cual y en dirección de la cual el ser mismo accede a la claridad del comprender, nos movemos en un problema platónico fundamental. No es el momento oportuno de caracterizar aquí con mayor detalle la problemática platónica. Pero es necesaria una rápida indicación para que se desvanezca progresivamente la opinión de que nuestro problema ontológico-fundamental, la cuestión por la posibilidad de la comprensión del ser en general, es una lucubración trivial, excéntrica y arbitraria.

Al final del libro VI de la *República*, en un contexto que ahora no nos interesa, ofrece Platón una clasificación de los distintos ámbitos del ente en función de los diferentes modos de acceso a ellos. Distingue el ámbito de lo ὁρατον y el de lo νοητόν, el de lo visible con los ojos y el de lo pensable. Lo sensible es lo que se devela mediante la sensibilidad, lo pensable lo que se percibe me-
401 diante el entendimiento o la | razón. El ver con los ojos no implica sólo los ojos, no implica sólo el ente que es visto, sino un tercer elemento, φῶς, la luz, con más precisión, el sol, ἥλιος. El ojo sólo puede develar en la luz. Todo develar exige un iluminar previo. El ojo debe ser ἡλιοειδής. Goethe traduce, *sonnenhaft*, solar. El ojo sólo ve a la luz de algo. Análogamente, todo conocimiento no sensible, es decir, todas las ciencias y especialmente todo conocimiento filosófico sólo develan el ser si tienen su *específica iluminación*; si también el νοεῖσθαι alcanza su φῶς, su luz. Lo que es lo solar para el ver sensible, es la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, la idea de lo bueno para el pensar científico, en especial para el conocimiento filosófico. De entrada, esto suena oscuro e incomprensible: ¿De qué forma la idea de lo bueno puede desempeñar en lo que respecta al conocimiento la función que corresponde a la luz del sol para la percepción sensible? De igual manera que el conocimiento sensible es ἡλιοειδής, todo γιγνώσκειν, todo conocer, es ἀγαθοειδής, esto es, está determinado por la idea de lo ἀγαθόν. No tenemos la expresión

correspondiente a «solar» para expresar el «determinado por lo bueno». Pero la analogía prosigue: Τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα[3]. «Creo que tú también dirás que el sol da a lo visto no sólo la posibilidad de ser visto, sino también da a lo visto, en tanto que ente, la generación, el crecimiento y la alimentación, sin que él mismo sea generación». Esta determinación adicional se aplica análogamente al conocimiento. Platón dice: Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχον-
402 τος[4]. | «De igual forma debe también decir que lo conocido no sólo recibe de lo bueno el ser conocido, sino de ello obtiene *que* es y lo *que* es, aunque lo bueno mismo no sea ni un modo de ser [*Wiesein*] ni una quididad [*Wassein*], sino que sobrepase al ser en dignidad y poder». Lo que esclarece el conocimiento del ente (ciencia positiva) y el conocimiento del ser (conocimiento filosófico) en tanto que develado, se encuentra más allá del ser. Sólo cuando estamos bajo esa luz, conocemos el ente, comprendemos el ser. La comprensión del ser se funda en el proyecto de un ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. De este modo, Platón alcanza algo que él llama «lo que sobrepasa al ser». Esto tiene la función de la luz, de esclarecer todo develamiento del ente o, aquí, la de esclarecer la comprensión del ser mismo.

La condición fundamental tanto para el conocimiento del ente como para la comprensión del ser es estar bajo una luz iluminadora; dicho sin imágenes: es aquello hacia lo que hemos proyectado en el comprender aquello que había que comprender. El comprender mismo debe ver de algún modo en tanto que develado aquello hacia lo que se proyecta. El hecho básico de que una iluminación preceda a todo develamiento es tan fundamental que únicamente con la posibilidad de llegar a ver a la luz, ver bajo la luz, queda asegurada la correspondiente posibilidad de reconocer algo como efectivo. Debemos comprender no sólo la efectividad para poder experimentar algo efectivo, sino que la comprensión de la efectividad debe por su parte tener antes su iluminación. La comprensión del ser se mueve ya en un *horizonte iluminado, que proporciona luz*. No es casual que Platón, o Sócrates, en el diálogo con Glaucón explique la situación mediante una alegoría. No es en absoluto casual que, allí donde se alcance el límite más externo del preguntar

3. Platón, *República*, VI, 509 b 2-4 (ed. de Burnet).
4. *Ibid.*, 509 b 6-10.

filosófico, o sea, en el comienzo y en el fin de la filosofía, Platón recurra a una alegoría. Tampoco es casual el contenido de la alegoría. Se trata de la alegoría de la caverna, que Platón interpreta al
403 comienzo del libro VII de la *República*. | La existencia del hombre que vive en la tierra, como un disco recubierto por el cielo, se parece a la vida en la caverna. Todo ver necesita una luz sin que esta sea vista primero. El venir a la luz del Dasein significa: lograr la comprensión de la verdad en general. La comprensión de la verdad es la condición de posibilidad para medir y acceder a lo efectivo. Tenemos que renunciar aquí a interpretar en todas sus dimensiones esta alegoría inagotable.

Platón describe una caverna en la que los hombres están atados por los pies, las manos y la cabeza, y la mirada dirigida a la pared de la caverna. Detrás de ellos se encuentra una estrecha salida de la caverna por la que entra la luz exterior que da en las espaldas de los que habitan en la caverna de modo que sus propias sombras necesariamente dan en la pared que está frente a ellos. Atados e inmovilizados sólo ven sus propias sombras sobre la pared. Detrás de los que están atados, entre ellos y la luz, hay un camino con un pretil, como los pretiles de los titiriteros. Por este camino, otros hombres llevan, por detrás de los que están atados, toda clase de enseres útiles, que utilizan en su vida cotidiana. Lo que así llevan proyecta su sombra y es visible en la pared que está en frente y es visto como cosas que se mueven. Los que están atados discuten entre sí acerca de lo que ven en el muro. Lo que allí ven es para ellos el mundo, lo efectivo. Supongamos que uno de los que está atado se libera y se vuelve para ver a la luz e incluso puede salir fuera de la caverna y llegar a la luz misma, entonces de primeras se cegará y sólo lentamente se acostumbrará a la luz y a ver aquellas cosas que están fuera de la caverna bajo la luz. Supongamos también que con el sol en los ojos regresa a la caverna y discute de nuevo con los que están sentados en la caverna. Los habitantes de
404 la caverna le tendrán por insensato, le querrán matar | porque les quiere convencer de que lo que ven, y que es lo que han tenido toda su vida por efectivo, son meras sombras. De este modo, muestra Platón que la condición de la posibilidad de reconocer algo como sombra distinguiéndolo de lo efectivo, no se encuentra en ver una gran suma de cosas dadas. Incluso si los que han vivido siempre en la caverna hubieran visto de un modo más claro sólo lo que veían en la pared, nunca habrían llegado a darse cuenta de que eran meras sombras. La condición fundamental de la posibilidad de comprender lo efectivo *como* efectivo es mirar al sol, que el ojo que conoce se convierta en solar. El sano sentido común del hombre

está limitado en la caverna de su propio afán de saberlo todo lo mejor posible; se le tiene que sacar de esa caverna. Para él, donde se le saca es el mundo invertido, como dice Hegel. También nosotros, con la pregunta aparentemente tan abstracta de la condición de posibilidad de la comprensión del ser no queremos más que sacarnos desde la caverna hasta la luz, pero con plena sobriedad y con el total desencanto de un preguntar totalmente objetivo.

Lo que buscamos es lo ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Para Platón este ἐπέκεινα es la condición de posibilidad de todo conocimiento. Platón dice en primer lugar, lo ἀγαθόν o la ἰδέα ἀγαθοῦ es ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι[5], es, en el conocer o en lo cognoscible y comprensible, en lo general dentro del ámbito total de lo que de algún modo es accesible, aquello que se encuentra al final, hacia lo que todo conocer remite o, a la inversa, de donde comienza. Lo ἀγαθόν es μόγις ὁρᾶσθαι, difícil de ver. En segundo lugar, Platón dice de lo ἀγαθόν: ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη[6]. Es aquello que domina en lo cognoscible y aquello que hace posible el conocimiento y la verdad. De este modo, se hace claro cómo lo ἐπέκεινα τῆς οὐσίας es aquello por lo que debemos preguntar si, por otra parte, el ser tiene que
405 convertirse en objeto | del conocimiento. Cómo debe ser determinado lo ἐπέκεινα, qué quiere decir lo «más allá», qué significa en Platón la idea de lo bueno y de qué modo la idea de lo bueno es aquello que puede hacer posible el conocimiento y la verdad, es, en muchos aspectos, oscuro. No vamos aquí a profundizar en las dificultades de la interpretación platónica, tampoco lo haremos en la identificación del nexo de la idea de lo bueno con lo que anteriormente explicamos sobre la comprensión antigua del ser, su origen a partir de la producción. Parece que nuestra tesis de que la filosofía antigua interpreta el ser en el horizonte del producir en el más amplio sentido no estaría en ninguna relación con lo que Platón fijó como la condición de posibilidad de la comprensión del ser. Parece que nuestra interpretación de la ontología antigua y de su hilo conductor es arbitraria. ¿Qué puede tener que ver la idea de lo bueno con el producir? Sin profundizar en ello, indicamos solamente que la ἰδέα ἀγαθοῦ no es más que el δημιουργός, el productor absoluto. Esto permite ver ya que la ἰδέα ἀγαθου se relaciona en el más amplio sentido con el ποιεῖν, la πρᾶξις, la τέχνη.

5. *Ibid.*, VII, 517 b 8 s.
6. *Ibid.*, VII, 517 c 3 s.

c) La interpretación temporal del comprender existencial auténtico e inauténtico

La cuestión de la posibilidad de la comprensión del ser alcanza algo que se encuentra más allá del ser, «*lo más allá*». Lo que hace posible la comprensión del ser, lo encontraremos sin ninguna imagen si nos preguntamos primero: *¿Qué hace posible el comprender como tal?* Un momento esencial del comprender es el proyecto; el comprender mismo pertenece a la constitución fundamental del Dasein. Investiguemos un poco más este fenómeno y su posibilidad y, a la vez recordemos para ello, lo anterior: El comprender pertenece a la constitución fundamental del Dasein; pero el Dasein se funda en la temporalidad. ¿En qué medida es esta la condición de
406 posibilidad | del comprender en general? ¿En qué medida el *proyecto se funda en la temporalidad*? ¿De qué forma la temporalidad es la condición de posibilidad del comprender el ser? ¿Comprendemos realmente el ser del ente a partir del tiempo? Intentemos, en primer lugar, una interpretación temporal del comprender en la que tomemos el comprender como un comprender existencial, óntico y todavía no como comprensión del ser. Preguntemos luego cómo el comportamiento existente respecto del ente, respecto de lo subsistente en el más amplio sentido, en tanto que comprender, se funda en la temporalidad y cómo además la comprensión del ser que pertenece a este comportamiento existente respecto del ser está condicionado, por su parte, por el tiempo. ¿Se funda la posibilidad y la estructura de la distinción entre el ser y el ente en la temporalidad? ¿Debe interpretarse temporáneamente la diferencia ontológica?

¿En qué medida está determinado el comprender existencial mediante la temporalidad? Antes hemos visto que la temporalidad es la unidad extático-horizontal co-originaria del futuro, del haber sido y del presente. El comprender es una determinación fundamental del existir. La existencia auténtica, o sea, el existir del Dasein en el cual el Dasein es él mismo a partir de su posibilidad más propia, tal como él mismo la aprehende, la denominamos el *estar-resuelto* [*Entschlossenheit*]. Éste tiene su propia temporalidad. Intentemos ahora demostrarlo brevemente aunque sólo en un aspecto concreto, si bien esencialísimo. Si el existir auténtico, el estar-resuelto, se funda en un determinado modo de la temporalidad, entonces pertenece al estar-resuelto un determinado presente. Presente quiere decir, en tanto que fenómeno extático-horizontal, presentificación de... En el estar-resuelto el Dasein se comprende a partir de su más propio poder-ser. El comprender está primaria-

mente dirigido al futuro en la medida en que viene hacia sí mismo a partir de la posibilidad aprehendida de sí mismo. En el venir hacia sí, el Dasein se toma ya a sí mismo como el ente que ya había
407 sido en cada caso. En el estar-resuelto, o sea, en el comprenderse | a partir del más propio poder ser —en este llegar hacia sí mismo a partir de la posibilidad más propia—, el Dasein retorna a lo que él mismo es y se toma como el ente que él es. En el retornar hacia sí mismo, lleva consigo otra vez, se re-pite, [*wieder-holt*] todo lo que él es, en su aprehendido poder ser más propio. El modo temporal en el cual es lo que *ha sido* y tal como *ha sido*, lo llamamos la *repetición* [*Wiederholung*]. La repetición es un modo peculiar en el que el Dasein *ha sido*. El estar-resuelto se temporaliza como el volver hacia sí que se repite a partir de una posibilidad aprehendida en la que el Dasein volviendo hacia sí *ha ido por delante*. En la unidad extática del *ir por delante que se repite*, es decir, la unidad del haber sido y del futuro, se encuentra un presente específico. Mientras el presentificar algo se detiene principalmente y la mayor parte de las veces en las cosas, se enreda en sí mismo, se deja llevar por las cosas, para ir a fundirse justamente en aquello que presentifica; mientras que la presentificación con frecuencia escapa de sí misma, se pierde en sí misma de manera que el haber sido se transforma en un olvido, y el futuro, en anticipación de lo que está a punto de llegar, el presente, que pertenece al estar-resuelto, *se mantiene* en el futuro específico (el ir por delante) y en el haber sido (repetición) del estar resuelto. Llamamos al presente que se mantiene en el estar-resuelto y surge de él *instante* [*Augenblick*]. Y es que con este término, entendemos un modo del presente —el fenómeno que de este modo mostramos tiene un carácter extático-horizontal—. Esto quiere decir que el instante es *un presentificar* lo que está presente [*Anwesendes*] que revela la situación que pertenece a la decisión en la que el estar-resuelto se ha resuelto. En el instante, en tanto que éxtasis, el Dasein existente, en tanto que resuelto es arrebatado en las posibilidades, en las circunstancias, en las peculiaridades de la situación del obrar siempre determinadas fácticamente. El instante [*Augenblick*], en la medida en que surge del estar-resuelto, es lo primero y único que echa una mirada [*Blick*]
408 a lo que constituye la situación del obrar. Es | el modo del existir resuelto en el cual el Dasein en tanto ser-en-el-mundo tiene y mantiene su mundo bajo la mirada. Ahora bien, dado que el Dasein, en tanto que ser en el mundo, es al mismo tiempo ser-con otro Dasein, debe determinarse también primariamente el auténtico ser en convivencia existente a partir del estar-resuelto de cada uno. Únicamente a partir de la individuación resuelta, y en ella, el Dasein es

auténticamente libre y está abierto para el tú. El «con otro» no es una tenaz intrusión del yo en el tú, surgida del desamparo común y secreto; por el contrario, el existir en convivencia y junto con otro se funda en la auténtica individuación de lo individual que está determinada por el presentificar en el sentido del instante. Individuación no quiere decir aferrarse a los deseos privados sino ser libre para las posibilidades fácticas de cada existencia.

A partir de lo dicho debe quedar claro que el instante pertenece a la temporalidad originaria y propia del Dasein y representa el modo primario y propio del presente en tanto que presentificación. Vimos anteriormente que el presentificar se expresa en el «ahora», es decir, el «ahora» en tanto que tiempo en el que se encuentra el ente, surge de la temporalidad originaria. Puesto que el «ahora» surge siempre a partir del presente, esto significa que el «ahora» proviene del instante. Por esta razón no cabe comprender el fenómeno del instante a partir del «ahora», como intenta hacer Kierkegaard. Sin duda alguna, comprende muy bien el instante en su contenido quiditativo, pero no lograr exponer la temporalidad específica del instante, pues identifica el instante con el «ahora» del tiempo entendido vulgarmente. A partir de aquí construye la relación paradójica del «ahora» con la eternidad. El fenómeno del instante no puede entenderse tampoco a partir del «ahora» incluso si tomamos el «ahora» en toda su estructura. Todo lo que cabe mostrar es que el «ahora» se revela en su estructura completa precisamente cuando el Dasein, en tanto que presentificación resuelta, se
409 expresa con el «ahora». | El instante es un fenómeno originario de la temporalidad originaria, mientras que el «ahora» sólo es un fenómeno del tiempo derivado. Ya Aristóteles vio el fenómeno del instante, el καιρός y lo definió en el libro VI de su *Ética a Nicómaco*, aunque no logró poner en conexión el carácter específico del tiempo del καιρός con lo que él entiende, por otra parte, como tiempo (νῦν).

El presente que pertenece a la temporalidad del Dasein no tiene constantemente el carácter del instante, o sea, el Dasein no existe constantemente como un Dasein resuelto, sino, más bien, está ante todo y la mayor parte de las veces, irresoluto, cerrado a sí mismo en su poder-ser más propio, no determinado primariamente en el modo del proyectar sus posibilidades a partir de su más propio poder-ser. La temporalidad del Dasein no se temporaliza continuamente a partir de su propio futuro. Esta inconstancia de la existencia, que esté ante todo y la mayor parte de las veces irresoluta, no significa, sin embargo, que el Dasein no resuelto carezca a veces de futuro en su existencia, sino quiere decir por el contrario:

la temporalidad misma, respecto de sus diversos éxtasis, en particular respecto del futuro, es modificable. El existir irresoluto no es en absoluto un no existir puesto que precisamente este estar-irresoluto caracteriza la efectividad cotidiana del Dasein.

Dado que tratamos de poner de relieve el comportamiento existente, en el sentido cotidiano, respecto del ente que se da primeramente, tenemos que dirigir la mirada al existir cotidiano, inauténtico, irresoluto, y preguntarnos qué caracter tiene la *temporalidad del inauténtico comprenderse a sí mismo*, del proyecto no resuelto respecto de sus posibilidades. Sabemos: el Dasein es ser-en-el-mundo; en la medida que existe como tal fácticamente, es ser frente al ente intramundano y ser-con el otro Dasein. El Dasein se comprende primeramente y la mayor parte de las veces a partir de las cosas. Los otros, nuestros semejantes, están también presentes incluso
410 aunque no se encuentren | inmediatamente al alcance de la mano. También ellos son co-comprendidos en el modo en que están presentes a partir de las cosas. Recordemos la descripción de Rilke en la que se muestra cómo en los muros de una casa derruida, otros hombres, sus moradores, vienen a nuestro encuentro. Nuestros semejantes, con los que tenemos que tratar diariamente, también están presentes incluso aunque no haya una relación existencial explícita de un Dasein con otro. Retengámoslo, pero ahora dirijamos nuestra mirada investigadora sólo al *comportamiento comprensivo respecto de las cosas subsistentes y a la mano.*

Nos comprendemos a nosotros mismos a partir de las cosas en el sentido de la comprensión de sí mismo del Dasein cotidiano. Comprenderse a sí mismo a partir de las cosas con las que nos ocupamos quiere decir proyectar el propio poder-ser hacia lo factible, lo urgente, lo indispensable, lo oportuno de la tarea de la ocupación cotidiana. El Dasein se comprende a partir del poder-ser que está determinado mediante el éxito o el fracaso, la factibilidad o infactibilidad de su trato con las cosas. De esta forma el Dasein llega hasta sí mismo a partir de las cosas. Anticipa su propio poder-ser como el poder-ser de un ente que confía en lo que las cosas le proporcionan o le niegan. Por decirlo así son las cosas, esto es, el trato con ellas, las que proyectan el poder-ser; por tanto, primariamente no el Dasein mismo a partir de su yo más propio, que, sin embargo, existe siempre, tal como es, en trato con las cosas. El comprenderse a sí mismo inauténtico a partir de las cosas tiene asimismo el carácter de llegar hacia sí mismo, del futuro, pero este es un *futuo inauténtico*, que nosotros designamos como *anticipación* [*Gewärtigen*]. Sólo porque el Dasein está a la espera de su poder-ser en el sentido caracterizado a partir de las cosas de las que

se ocupa y por las que se preocupa, sólo gracias a esta anticipación puede *esperar* [*erwarten*] algo de las cosas o atender al modo en que transcurren. La anticipación debe *previamente haber develado ya un ámbito* a partir del cual quepa esperar algo. La anticipación
411 no es, por consiguiente, una variedad del esperar, sino, | por el contrario, el esperar se funda en un anticipar. Cuando en nuestro trato con las cosas nos perdemos a nosotros mismos en ellas y con ellas, estamos a la espera de nuestro poder-ser tal como es determinado a partir de la factibilidad o infactibilidad de las cosas por las que nos preocupamos. No regresamos expresamente a nosotros mismos en una auténtica proyección sobre nuestro poder-ser más propio. Esto implica al mismo tiempo que no repetimos el ente que hemos sido, no nos asumimos a nosotros mismos en nuestra facticidad. Lo que somos, y en esto está siempre implicado lo que hemos sido, se encuentra, en cierto modo, detrás de nosotros, *olvidado*. En la espera de nuestro propio poder-ser a partir de las cosas, hemos olvidado el Dasein fáctico en su haber sido. El olvido no es la carencia y la falta de un recuerdo, de modo que, en vez de ese recuerdo, no hubiera nada, sino que es un modo extático auténticamente positivo de la temporalidad. El éxtasis del olvido de algo tiene el carácter de una huida ante el haber sido más propio y de un modo tal que esta huida-de oculta aquello de lo que se huye. Dado que el olvido oculta el haber sido —este es el rasgo peculiar de ese éxtasis—, se oculta ante sí mismo. El olvido tiene la característica de que se olvida a sí mismo. En la naturaleza extática del olvido se encuentra el que se olvide no sólo lo olvidado, sino el olvidar mismo. Por esto para la comprensión prefenomenológica vulgar, el olvido tiene el aspecto de no ser nada. El estar en el olvido [*Vergessenheit*] es un modo elemental de la temporalidad en el que *somos* primeramente y con frecuencia nuestro propio haber sido. Pero con esto se muestra que el haber-sido [*Gewesenheit*] no puede determinarse mediante el concepto vulgar de lo pasado [*Vergangenheit*]. Lo pasado es aquello de lo decimos que ya no es. Mientras que el haber-sido es un modo del ser, la determinación del modo y la manera en el que el Dasein es, en tanto que existente. Una cosa que no es temporal, cuyo ser no está determinado mediante la temporalidad, sino que ocurre sólo dentro del tiempo, no puede
412 nunca haber sido, porque no existe. | Sólo puede haber sido lo que es en sí mismo futuro; a lo sumo, las cosas son pasadas. A la comprensión de sí mismo a partir de lo factible y de lo que se encuentra junto a uno pertenece un olvidarse *a sí mismo*. Sólo gracias al olvido originario, que pertenece al Dasein fáctico, se da la posibilidad de retener algo que había sido precisamente aquello

que se esperaba. A esta retención [*Behaltung*] referida a cosas le corresponde a su vez una no-retención, esto es, un *olvidar en sentido derivado*. Esto pone de manifiesto que el *recuerdo* es posible sólo gracias y mediante el olvido originario que pertenece al Dasein, y no a la inversa. Es porque el Dasein está a la espera de sí mismo a partir de lo factible que aquello con lo que trata está en su presente. El comprenderse a sí mismo es co-originariamente con el futuro y el haber sido un *presentificar*. En lo que sigue nos ocuparemos especialmente de la presentificación de la comprensión inauténtica que domina en el Dasein. Hay que decir negativamente: El presente de la comprensión inauténtica no tiene el carácter del instante porque la temporalización de este modo del presente se determina a partir del futuro inauténtico. Por consiguiente, el comprender inauténtico tiene el carácter del *anticipar olvidando y presentificando*.

d) La temporalidad del comprender de la funcionalidad y de la totalidad funcional (mundo)

Con esta caracterización temporal del comprender inauténtico se aclararía sólo una posibilidad del comprender existencial (óntico) del Dasein en tanto que ente existente. No obstante, necesitamos un esclarecimiento de la comprensión del ser, que siempre se encuentre ya en la comprensión existencial del ente. Mas no queremos aclarar la comprensión del ser en relación con el comprender existencial, sea auténtico o inauténtico, sino en la perspectiva del comportamiento existente respecto de las cosas que están junto a
413 nosotros. Intentamos | *aclarar* la *comprensión del ser* que se refiere al *ente que no es al modo del Dasein*. Es la comprensión del ser del ente que encontramos de modo más inmediato y del que, sin decidirlo, nos ocupamos, del ente que está también ahí cuando no nos ocupamos de él. Tomamos esta dirección de interpretación no porque sea más fácil, sino porque logramos así una comprensión originaria de los problemas que hemos discutido anteriormente, todos ellos orientados ontológicamente al ente en tanto que subsistente.

Recalquemos una vez más la totalidad del contexto del problema y la dirección de nuestra pregunta. Lo que buscamos es la *condición de la posibilidad de la comprensión del ser que comprende el ente en el sentido de lo a la mano y de lo subsistente*. Nos encontramos con este ente en el trato diario que se preocupa de él. El trato con el ente que encontramos en primer lugar se funda en la constitución fundamental de la existencia, en el ser-en-el-mundo. El ente con el que tratamos aparece, pues, como ente intramunda-

no. Si, por otra parte, el Dasein es ser-en-el-mundo y la constitución fundamental del Dasein se halla en la temporalidad, el *trato con el ente intramundano se funda en una determinada temporalidad del ser-en-el-mundo.* La estructura de ser-en-el-mundo es unitaria y a la par articulada. Hay que comprender la totalidad articulada de la estructura a partir de la temporalidad; pero esto quiere decir, a la vez, que hay que interpretar el fenómeno de ser-en como tal y el fenómeno del mundo en su constitución temporal. De esta forma alcanzamos la conexión entre la temporalidad y la transcendencia ya que el ser-en-el-mundo es el fenómeno en el que se muestra originariamente en qué medida el Dasein, de acuerdo con su esencia, está «más allá de sí mismo». A partir de esta transcendencia concebimos la posibilidad de la comprensión del ser que se encuentra en el trato con el ente intramundano y lo ilumina. Esto lleva a la cuestión de la relación entre comprensión del ser, transcendencia
414 y | temporalidad. A partir de aquí intentaremos una caracterización de la temporalidad como horizonte de la comprensión del ser, esto es, la determinación del concepto de temporaneidad.

Cuando inquirimos por la condición de posibilidad de la comprensión del ser que pertenece al trato con el ente que encontramos, preguntamos ante todo por la *condición de la posibilidad del ser-en-el-mundo en general* que depende de la *temporalidad.* Sólo a partir de la temporalidad del ser-en-el-mundo comprenderemos cómo el ser-en-el-mundo como tal es ya comprensión del ser. El ente que encontramos de modo más inmediato, aquel con el que tenemos que habérnoslas, tiene la constitución de ser del útil. Este ente no sólo es subsistente, sino que, de acuerdo con su carácter de útil, pertenece a un entramado de utilidades dentro del cual tiene una función específica de utilidad que constituye su ser primario. En este sentido ontológico, útil no es sólo un útil de escritura o de costura, sino todo aquello de lo que hacemos uso tanto en casa como en público. En este amplio sentido ontológico, son útiles también los puentes, las carreteras, los dispositivos de iluminación. Llamamos a la totalidad de estos entes lo *a la mano* [*Zuhandene*]. Aquí no es esencial si lo a mano está en la proximidad más próxima o no, si está más próximo que lo meramente subsistente, sino sólo que esté a la mano en y para el uso diario, que, visto a la inversa, el Dasein esté familiarizado en un determinado modo con este ente en su fáctico ser-en-el-mundo, de forma que lo comprenda como su propia producción. Mas, cuando usa el útil, el Dasein está ya familiarizado con el ser-con-otro. El Dasein siempre es ya ser-con otro cuando usa un útil; lo que es totalmente válido esté o no fácticamente presente otro.

Siempre se encuentra el útil dentro de un entramado de utilidades. Todo útil concreto lleva consigo esa relación y sólo con referencia a ella es *ese* útil. La específica *haecceidad* [*Diesheit*] de un
415 útil, su *individuación*, si tomamos | la palabra en un sentido plenamente formal, no está determinada primariamente mediante el espacio y el tiempo en el sentido de que ocurra en un punto del espacio y en un momento del tiempo determinados, sino que es el carácter de útil y el entramado de utilidades lo que determina un útil como tal. Preguntamos pues: ¿Qué es lo que constituye el carácter específico de útil que es propio de un útil? El carácter de útil está constituido mediante aquello que denominamos la *funcionalidad*. Algo que usamos, por ejemplo, como martillo o como puerta tiene una determinada función. Este ente es «para martillar», «para hacer posible la salida y la entrada y para cerrar». El útil es «para» [*um zu*]. Esta proposición tiene un significado ontológico y no sólo óntico, o sea, el ente no es lo que es y cómo es, por ejemplo, un martillo, y luego además algo «para martillar», sino que lo que es y el cómo lo es, en tanto que tal ente, su quididad [*Wassein*] y su modo de ser [*Wiesein*] están constituidos mediante este «para» como tal, o sea, mediante la funcionalidad. Un ente en tanto que útil es encontrado como el ente que *es en sí* cuando comprendemos de antemano la funcionalidad, las relaciones funcionales y la totalidad funcional. Sólo podremos usar el útil en el trato con él si ya hemos proyectado previamente ese ente sobre la *relación funcional*. Este comprender previo la funcionalidad, este proyectar el útil sobre su carácter funcional, lo llamamos el *darle una función* (*Bewendenlassen*). También esta expresión tiene un sentido ontológico de acuerdo con esta forma de hablar. *En el* martillar, le damos una *función respecto de* algo. Aquello en lo que lo dejamos funcionar es aquello *para* lo que está determinado el útil como tal. Este «para qué» caracteriza este determinado útil en su quididad y en su modo de ser. En el uso del útil, *anticipamos el para qué*. «Darle una función en algo» significa anticipar un para qué. El darle una función, en tanto que darle una función *en* es siempre a la vez darle una función *respecto de* algo. A partir del para qué queda determinado aquello respecto de lo cual siempre tiene función. *Anticipando* el para qué, *retenemos* ante la vista el *respecto de qué*; sólo si lo
416 tenemos ante la vista, comprendemos | el útil, en tanto que útil, en su específica relación funcional. El darle una función, o sea, la comprensión de la funcionalidad, que hace posible en general el uso del útil es un anticipar retentivo en el cual el útil es *presentificado* como tal útil concreto. En la presentificación que anticipa y retiene, encontramos el útil, se hace presente [*anwesend*], entra en

un presente [*Gegen-wart*]. La anticipación de un para qué no es una consideración de un fin, ni siquiera el esperar un resultado. La anticipación no tiene el carácter de un captar óntico, ni tampoco es la retención del respecto de qué un detenerse en algo para considerarlo. Se pone de manifiesto esto cuando nos representamos de forma no constructiva un uso inmediato de un útil. Cuando me ocupo totalmente con algo y uso para ello algún útil, no me dirijo al útil como tal, al instrumento de mi trabajo. Tampoco me dirijo a la tarea manual misma, sino que me muevo *en* las relaciones de funcionalidad como tales. En la comprensión de éstas, me detengo en la relación de los útiles que están a la mano. No me paro ni en uno ni en otro, sino que me muevo en el para [*Um-zu*]. Por ello tenemos trato [Um*gang*] con las cosas. No un mero acceso [*Zugang*] a algo que está ahí delante, sino un trato con las cosas pues éstas se muestran como útiles en un entramado de utilidades. El darle una función en tanto que comprensión de la función es ese proyecto que ante todo da al Dasein la luz en cuya claridad encuentra algo como el útil.

El darle una función, en tanto que *comprensión de la función*, tiene una *constitución temporal*. Pero remite *a una temporalidad todavía más originaria*. Sólo cuando hayamos captado esa temporalidad más originaria, podremos ver de qué modo *se hace posible* y transparente *mediante el tiempo* la *comprensión del ser* del ente, aquí el carácter de útil y el carácter de lo a la mano [*Zuhandenheit*] del útil que está a la mano o el carácter de cosa [*Dinglichkeit*] de las
417 cosas subsistentes y la | *subsistencia* de lo subsistente.

Por el momento, no investigamos todavía esta temporalidad, sino que nos preguntamos más concretamente cuál es la condición fundamental de que captemos un entramado de utilidades como *entramado* de utilidades. Hasta ahora hemos visto sólo en general lo que se presupone en el uso de un útil: comprender la función. Pero todo útil está en tanto que útil dentro de un entramado de utilidades. Éste no es un producto posterior de útiles subsistentes; antes bien, un útil concreto sólo está a la mano como tal y sólo subsiste dentro de un entramado de utilidades. La comprensión del entramado de utilidades como tal entramado precede a todo uso concreto de un útil. Con el análisis de la comprensión de un entramado de utilidades en su *totalidad* funcional llegamos el análisis del fenómeno que señalábamos antes, al concepto y al fenómeno de *mundo*. Puesto que el mundo es un momento estructural del ser-en-el-mundo y el ser-en-el-mundo constituye la constitición del ser del Dasein, con el análisis del mundo llegamos a la vez a la comprensión del ser-en-el-mundo y a su posibilidad a través del

tiempo. La interpretación de la posibilidad del ser-en-el-mundo en virtud de la temporalidad en sí misma es ya la interpretación de la posibilidad de la comprensión del ser en la que se entiende co-originariamente el ser del Dasein, el ser del Dasein que es con otro y el ser del ente a la mano y subsistente que se encuentra siempre en un mundo revelado. Sin embargo, una comprensión del ser de este tipo es ante todo indiferenciada e inarticulada. La mayor parte de las veces, por razones que se encuentran en el mismo Dasein, está orientada al ente en el que, de entrada y casi siempre, se pierde: lo subsistente. Por ello, la interpretación ontológica del ser, al comienzo de la filosofía, en la antigüedad, se llevó a cabo en la orientación a lo subsistente. Esta interpretación del ser se volvió
418 filosóficamente insatisfactoria tan pronto como se trató de | ampliar universalmente y procuró comprender también la existencia mediante el hilo conductor de este concepto de ser, aunque el camino debía ser el inverso.

e) Ser-en-el-mundo, transcendencia y temporalidad. Los esquemas horizontales de la temporalidad extática

Ahora tenemos que comprender de un modo más fundamental lo que hemos expuesto con relación a la comprensión existencial, tanto la auténtica como la inauténtica. Hemos de aproximarnos al concepto de la *transcendencia del Dasein* para ver la vinculación de la transcendencia del Dasein con la comprensión del ser. Sólo a partir de ahí podremos volver a preguntar por la temporalidad de la comprensión del ser como tal.

En el trato con el ente que encontramos en primer lugar, el útil, se comprende la funcionalidad. Todo para lo que y en lo que tiene su función respecto de algo es lo que es dentro de un «para». La relaciones de «para», pero también las que están libres de fines, las que carecen de fines, se fundan, en definitiva, o, en primer lugar, en el *en-vista-de*. Las comprende sólo cuando el Dasein comprende algo así como el en vista de sí mismo. Comprende, en tanto que existente, algo como un «en vista de sí mismo» porque su propio ser es determinado por el hecho de que al Dasein, en tanto que existente, se ocupa en su ser de su poder-ser. Sólo en la medida en que se comprende el en-vista-de de un poder ser, se hace develable algo como el para (relación de funcionalidad). Que todas las relaciones de funcionalidad se funden ontológicamente en un en-vista-de, de ningún modo decide si todo ente es ónticamente en tanto que ente en vista del Dasein humano. El enraizamiento ontológico de las estructuras del ser del ente y de su posible comprensibilidad

en el en-vista-de permanece todavía fuera de la tesis óntica de que la naturaleza ha sido creada o subsiste con el fin del Dasein humano. La tesis óntica sobre la finalidad del mundo efectivo hasta tal
419 punto nada tiene que ver con el mencionado enraizamiento | ontológico que este último ha sido puesto de relieve de manera primaria justamente para poner de manifiesto cómo sólo en virtud del enraizamiento ontológico de las relaciones de funcionalidad en el en-vista-de hace posible la comprensión del ser de un ente que es o puede ser en sí, sin que exista el Dasein. Únicamente sobre la base de las relaciones ontológicas explicadas de los modos posibles de la comprensión del ser y, de este modo, también de las relaciones de funcionalidad con el en-vista-de, cabe decidir en general si la pregunta de una teleología óntica de la totalidad del ente tiene un sentido filosófico correcto o si representa sólo una intrusión del sano entendimiento común en la problemática filosófica. Que la estructura ontológica de las relaciones «para» se funda en un en-vista-de, no dice nada acerca de si las relaciones ónticas entre el ente, la naturaleza y el Dasein, representan una relación de finalidad.

En la medida en que el Dasein existe como ente, en la medida en que se ocupa en su ser de su poder-ser, comprende ya algo como el «en vista de sí mismo». Sólo gracias a este comprender es posible la existencia. El Dasein tiene que darse a comprender su propio poder-ser. Se da a sí mismo la tarea de interpretar cómo está respecto de su poder-ser. El conjunto de estas relaciones, o sea, todo aquello que pertenece a la estructura de la totalidad dentro de la cual el Dasein puede darse a sí mismo algo para comprender, esto es, puede darse para comprender su poder-ser, lo denominamos la *significatividad*. Ésta es la estructura de lo que llamamos *mundo en sentido ontológico estricto*.

Vimos antes: el Dasein se comprende primariamente y la mayor parte de las veces a partir de las cosas; y a la vez, por ello, se comprende el estar ahí con otro. En las relaciones de funcionalidad se encuentra ya la comprensión del poder-ser del Dasein como ser-con otro. Está, en tanto que Dasein, esencialmente abierto para el
420 ser ahí con otro. El Dasein fáctico es, expresamente | o no, en vista de poder ser en convivencia. Pero esto sólo es posible porque el Dasein como tal está determinado desde el inicio mediante el ser-con otro. Cuando decimos que el Dasein existe en vista de sí mismo, se trata de una determinación ontológica de la existencia. Esta proposición existenciaria no prejuzga todavía nada sobre las posibilidades existenciales. Con la proposición «el Dasein existe esencialmente en vista de sí mismo» no se afirma ónticamente: el fin fáctico del Dasein fáctico es, exclusiva y primariamente, preocu-

parse de sí mismo y utilizar a los otros como instrumentos para ello. Una interpretación óntico-fáctica de este tipo sólo es posible en virtud de la constitución ontológica del Dasein que es en vista de sí mismo. Es por esto por lo que el Dasein puede ser con otro Dasein y, por otra parte, sólo por ello cabe que un Dasein, que se ocupa de su ser, entre en una relación existencial esencial con otro.

La constitución fundamental del Dasein es el ser-en-el-mundo. Esto significa ahora con mayor precisión: el Dasein se ocupa, en su existencia, *del* poder-ser-en-el-mundo. Ya está siempre proyectado sobre él. Por tanto, en la existencia del Dasein se encuentra algo así como una *comprensión previa del mundo, de la significatividad.* Dimos anteriormente una delimitación provisional del concepto de mundo y mostramos, entonces, que el mundo no es la suma de los entes subsistentes, no es la totalidad de las cosas naturales; que el mundo en general no es nada subsistente o a la mano. El concepto de mundo no es una determinación del ente intramundano en tanto que ente que es en sí subsistente, sino que el mundo es una determinación del ser del Dasein. Queda esto expresado desde el principio cuando decimos: el Dasein existe como ser-en-el-*mundo.* El mundo pertenece a la constitución de la existencia del Dasein. El mundo no es subsistente, sino que el mundo existe. Sólo en la medida en que el Dasein es, esto es, es existente, hay mundo. La *comprensión del mundo* es esencialmente *comprensión de sí mismo*, puesto que en ella se comprenden las relaciones «para», de la
421 funcionalidad y del en «vista-de», y | la comprensión de sí mismo es comprensión del Dasein. Se encuentra aquí también la comprensión del ser-con otro y la comprensión del poder-ser y del confrontarse con lo subsistente. El Dasein no es primero sólo un ser-con otro, para luego, a partir de ser en convivencia, llegar a un mundo objetivo, a las cosas. Este punto de partida sería tan erróneo como el del idealismo subjetivista que antepone primero un sujeto que luego, en cierto modo, crea un objeto. Con el punto de partida de una relación entre un yo y un tú, en tanto que relación entre dos sujetos, se diría que primero hay dos sujetos, tomados simplemente como dos, que después han de procurarse una relación con otro. Por el contrario, tan originario es que el Dasein sea ser con otro como lo es que sea ser con lo a la mano y con lo subsistente. El Dasein no está primeramente delante de las cosas y luego, de una manera ocasional, descubre entre esas cosas un ente que posee su propio modo de ser, sino que el Dasein, en tanto que ente, que se ocupa de sí mismo, es co-originariamente ser-con otro *y* ser cabe el ente intramundano. El mundo, dentro del cual se encuentra ese ente, dado que todo Dasein, en tanto que existente, es, por sí, ser-

con otro, siempre es ya un mundo que cada uno comparte con otro. Sólo porque el Dasein está constituido previamente como ser-en-el-mundo, puede un Dasein existencialmente comunicar fácticamente algo a otro, pero no es esta comunicación fáctica existencial lo que permite a un Dasein tener un mundo en común otro. Los diversos modos del fáctico ser en convivencia constituyen en cada caso sólo las posibilidades fácticas de la amplitud y de la autenticidad de la apertura del mundo y las diferentes posibilidades fácticas de la confirmación intersubjetiva de lo que ha sido descubierto y de la fundamentación intersubjetiva del acuerdo en la comprensión del mundo y las posibilidades fácticas para prever y guiar las posibilidades existenciales del individuo. Mas, de nuevo, no es una
422 casualidad que nos aclaremos a nosotros mismos | qué quiere decir mundo en sentido ontológico partiendo primero del ente intramundano, al que pertenece no sólo lo a la mano y lo subsistente, sino también para el entendimiento ingenuo el Dasein de otro. Nuestros semejantes son ciertamente también subsistentes, constituyen el mundo. Para este concepto vulgar de mundo basta con remitir, por ejemplo, al concepto de cosmos en Pablo. Para él, cosmos quiere decir no sólo la totalidad de las plantas, animales y la tierra, sino primariamente el Dasein del hombre, en el sentido de aquel que es abandonado por Dios en su relación con la tierra, las estrellas, los animales y las plantas.

El mundo existe, es decir, es sólo en la medida en que el Dasein es. Sólo si hay Dasein, si el Dasein existe como ser-en-el-mundo, hay comprensión del ser, y sólo si existe esta comprensión se devela el ente intramundano como lo subsistente y lo a la mano. La comprensión del mundo en tanto que comprensión del Dasein es comprensión de sí mismo. El yo y el mundo se copertenecen mutuamente en un único ente, el Dasein. Yo y mundo no son dos entes, como sujeto y objeto, tampoco como yo y tú; más bien, yo y mundo son, en la unidad de la estructura del ser-en-el-mundo, las condiciones fundamentales del propio Dasein. Sólo en la medida en que el sujeto queda determinado a través del ser-en-el-mundo, puede convertirse, en tanto que tal yo, en un tú para otro yo. Sólo porque soy un yo existente, soy un posible tú para otro como yo. La condición fundamental de la posibilidad del yo de ser un posible tú en el ser-con otro, se funda en que el Dasein, en tanto que el yo que es sea de tal modo que exista como ser-en-el-mundo. Pues tú significa: tú, que eres conmigo en un mundo. Si la relación yo-tú representa una notable relación de existencia, ello es únicamente porque no puede ser reconocida existenciariamente, esto es, filosóficamente, mientras no se pregunte qué quiere decir en general

existencia. Mas a la existencia le pertenece el ser-en-el-mundo. El ensimismamiento [*Selbstheit*] —el que un ente tal se ocupe, en su ser, de su propio poder ser— es el presupuesto ontológico del desensimismamiento [*Selbstlosigkeit*], en el que todo Dasein se re-
423 laciona con otro | en la relación existente entre el yo y el tú. El yo y el mundo se co-pertenecen en la unidad de la constitución fundamental del Dasein, del ser-en-el-mundo. Ésta es la condición de la posibilidad de la comprensión de otro Dasein y, a la vez, del ente intramundano. La posibilidad de la comprensión del ser del ente intramundano, pero también la posibilidad de la comprensión del Dasein mismo sólo es posible en virtud del ser-en-el-mundo.

Preguntémonos ahora: ¿Cómo se fundamenta *la totalidad de esta estructura*, la de ser-en-el-mundo, *en la temporalidad*? A la constitución fundamental del ente que es en cada caso mío, que soy yo *mismo* en cada caso, le pertenece el ser-en-el-mundo. Yo y mundo se co-pertenecen mutuamente, pertenecen a la unidad de la constitución del Dasein y determinan co-originariamente al «sujeto». Con otras palabras, el ente que nosotros mismos somos en cada caso, el Dasein es lo *transcendente*.

Lo dicho hasta ahora se aclarará mediante la exposición del concepto de *transcendencia*. *Transcendere* quiere decir, según el concepto literal: avanzar más allá, pasar, atravesar, a veces también superar. Vamos a determinar el concepto filosófico de transcendencia de acuerdo con el significado literal originario y no refiriéndonos al uso terminológico tradicional de la filosofía, que, además, es equívoco e indeterminado. A partir del concepto ontológico de transcendencia entendido correctamente surge, ante todo, la comprensión de lo que Kant buscó en lo fundamental cuando situó la transcendencia en el centro de la problemática filosófica, hasta tal punto que designó a su filosofía como filosofía transcendental. Para la delimitación del concepto de transcendencia tenemos que fijarnos en las peculiares estructuras fundamentales de la constitución del ser del Dasein. A fin de no recargar en demasía las primeras consideraciones fundamentales, tenemos que desatender a propósito el desarrollo pleno de la estructura fundamental de la cura [*Sor-*
424 *ge*]. Por ello, la exposición que sigue del concepto | de transcendencia no es suficiente, pero basta para lo que necesitamos de momento.

Lo transcendente es, de acuerdo con el significado filosófico popular de la palabra, el ente de más allá. Con frecuencia, con el término transcendente se designa a Dios. En la teoría del conocimiento se comprende lo transcendente como aquello que se halla más allá de la esfera del sujeto, las cosas en sí, los objetos. En este

sentido, lo transcendente es lo que se haya fuera del sujeto. Esto es, pues, lo que sobrepasa o ya ha sobrepasado los límites del sujeto —como si hubiera siempre estado dentro de él—, como si el Dasein sólo se sobrepasara a sí mismo cuando se comporta respecto de una cosa. La cosa nunca transciende y nunca es lo transcendente en el sentido de lo que ha sobrepasado. Menos aun es lo transcendente en el auténtico sentido de la palabra. Lo que sobrepasa como tal o aquello cuyo modo de ser tiene que ser determinado mediante este sobrepasar —lo que es preciso entender correctamente— es el Dasein. Varias veces hemos visto que, en la experiencia del ente, en especial en el trato con el útil a la mano, el Dasein comprende siempre ya la funcionalidad, y que sólo se remite a algo así como el ente a partir de ese comprender previo del entramado de utilidades, de la significatividad, del mundo. El ente tiene que colocarse a la luz de la funcionalidad que ha sido comprendida para que puede venir al encuentro el útil a la mano. El útil y lo a la mano vienen al encuentro en el horizonte de un mundo comprendido; viene al encuentro siempre como ente intramundano. Si los objetos vienen a nuestro encuentro, es que antes hemos entendido el mundo. Por ello dijimos: el mundo es en cierto sentido más externo que todo objeto, es más objetivo que todo objeto y tampoco tiene el modo de ser de los objetos. El modo de ser del mundo no es la subsistencia de los objetos, sino que el mundo existe. El mundo es —incluso si nos orientamos mediante el concepto vulgar de transcendencia— lo auténticamente transcendente, aquello que está más allá que los objetos y, a la vez, este más allá, en tanto que existente, es una
425 determinación | fundamental del ser-en-el-mundo del Dasein. Si el mundo es lo transcendente, lo *auténticamente transcendente* es el Dasein. De este modo llegamos al *sentido genuinamente ontológico de transcendencia* que se relaciona también con el significado vulgar primario de la palabra. *Transcendere* quiere decir sobrepasar, lo *transcendens*, lo transcendente, es lo *que sobrepasa como tal* y no aquello a lo que yo sobrepaso. El mundo es lo transcendente porque, perteneciendo a la estructura del ser-en-el-mundo, constituye el sobrepasar a... como tal. El Dasein mismo es en su ser lo que sobrepasa y precisamente por ello *no es lo inmanente*. Lo que ha transcendido no son los objetos —las cosas no podrían nunca transcender y ser transcendentes, sino que lo que ha transcendido, esto es, lo que ha sobrepasado y traspasado en sí mismo— son los «sujetos» en el sentido ontológico entendido correctamente del Dasein. Sólo el ente que es del modo de ser del Dasein transciende, de tal manera que la transcendencia es lo que caracteriza esencialmente su ser. Justamente aquello que, en la teoría del conocimiento, en

una tergiversación total de los hechos fenoménicos, se designa como inmanencia, la esfera del sujeto, es en sí misma, primaria y únicamente lo transcendente. Porque está constituido mediante el ser-en-el-mundo, el Dasein es un ente que está, en su ser, *más allá de* sí mismo. Pertenece a su estructura de ser más propia lo ἐπέκεινα. Este transcender quiere decir no sólo y no primariamente el referirse un sujeto a un objeto, sino que transcendencia significa: *comprenderse a partir del mundo.* El Dasein como tal está más allá de sí mismo. Sólo el ente a cuya estructura de ser le pertenece la transcendencia tiene la posibilidad de ser algo así como un yo. La transcendencia es incluso el presupuesto para que el Dasein tenga el carácter de un yo. El *ensimismamiento* del Dasein *se funda* en su *transcendencia* y el Dasein no es primero un yo-mismo, que sobrepasa después esto o aquello. En el concepto de yoidad se encuentra el «hacia sí» y el «a partir de sí». Lo que existe como un yo, puede
426 existir así sólo | en cuanto transcendente. Este ensimismamiento fundado en la transcendencia, el posible «hacia sí» y «a partir de sí» es el presupuesto para que el Dasein tenga de hecho distintas posibilidades de ser dueño de sí o de perderse. Pero también es el presupuesto para que el Dasein sea-con otro, en el sentido de un yo-mismo con un tú-mismo. El Dasein no existe primero en un modo misterioso para después efectuar el sobrepasarse a sí mismo hacia el otro o hacia lo subsistente, sino que existir ya quiere decir siempre: sobrepasar, o mejor: haber sobrepasado.

El Dasein es lo transcendente. Objetos y cosas nunca son transcendentes. *En la constitución fundamental del ser-en-el-mundo se muestra el modo originario de la transcendencia.* La transcendencia, el más allá del Dasein, hace posible que se relacione con el ente en tanto que ente, ya sea lo subsistente, ya sea el otro o sí mismo. La transcendencia es develada al Dasein mismo, aunque no como tal. Permite dirigirse al ente por lo que en ella se funda la comprensión previa del ser. El ente que llamamos Dasein es como tal abierto a... La apertura pertenece a su ser. Es su ahí, en el cual está para sí ahí, en el cual los otros son ahí-con y hacia el cual vienen al encuentro el ahí de lo a la mano y de lo subsistente.

Leibniz ha llamado mónadas a las substancias anímicas espirituales, o para decirlo con mayor precisión, ha interpretado todas las substancias en general como mónadas (unidades). Ha expresado respecto de las mónadas la conocida proposición de que las mónadas no tienen ventanas, esto es, no miran fuera de sí, como desde el interior de una caja. Las mónadas no tienen ventanas porque no las necesitan, no necesitan ninguna, no tienen necesidad de mirar desde el interior de la caja, porque les basta lo que tienen en sí como

posesión propia. Toda mónada es en cuanto tal representativa en diferentes grados de conciencia. De acuerdo con su posibilidad, en
427 toda mónada se representa | la totalidad de las otras, esto es, todo el ente. Toda mónada se representa en su interior la totalidad del mundo. Cada una de las mónadas se distingue de las otras según el grado de su conciencia respecto de la claridad con la que le es accesible a partir de sí misma la totalidad del mundo, o sea, la totalidad de las restantes mónadas. Toda mónada es en sí un representar, un poner delante, en el sentido de que se representa la totalidad de todos los entes.

Sólo a partir de la constitución fundamental del Dasein, desarrollada por nosotros, o sea, a partir del ser-en-el-mundo o de la transcendencia puede hacerse realmente claro lo que significa en lo fundamental la tesis de Leibniz de la carencia de ventanas de las mónadas. El Dasein en tanto que mónada no necesita ventanas para llegar a ver algo fuera de sí mismo, no porque, como Leibniz creyó, todo ente sea ya accesible dentro de la caja y por ello pueda estar encerrado en sí y encapsulado, sino porque la mónada, el Dasein, de acuerdo con su propio ser (de acuerdo con la transcendencia) está ya fuera, o sea, cabe otro ente, y esto quiere decir siempre cabe sí mismo. El Dasein de ninguna manera *está* en una caja. Gracias a su transcendencia originaria, al Dasein le sobran todas las ventanas. Sin duda alguna, en su interpretación monadológica de la substancia con la carencia de ventanas de las mónadas, Leibniz puso de relieve un fenómeno genuino. Sólo el orientarse de acuerdo con el concepto tradicional de substancia le impidió comprender el genuino fundamento de la falta de ventanas y, de este modo, interpretar auténticamente el fenómeno que él vio. No consiguió ver que la mónada, puesto que es esencialmente representativa, o sea porque refleja un mundo, es transcendencia y no un ente subsistente del tipo de la substancia, una caja sin ventanas. Se instituye la transcendencia no sólo por el hecho de que se encuentren un objeto con un sujeto o un tú con un yo, sino porque el Dasein mismo transciende, en tanto que «ser-sujeto». El Dasein como tal es ser-respecto-de-sí [*Zu-sich-sein*], ser-con otro y ser cabe
428 lo a la mano y lo subsistente. | En los momentos estructurales del *respecto-de-sí*, del *con-otro* y del *cabe-lo-subsistente* se encuentra enteramente el *carácter de sobrepasar*, de la transcendencia. Designamos la unidad de estas relaciones como el ser-en [*In-sein*] del Dasein en el sentido de un originario estar familiarizado consigo mismo, con el otro y con lo a la mano y lo subsistente que es propia del Dasein. Esta familiaridad es como tal *familiaridad con un mundo*.

El ser-en es esencialmente ser-en-el-mundo. Esto queda claro a partir de lo dicho anteriormente. El Dasein es en tanto que ensimismamiento *en vista de sí mismo*. Éste es el modo originario en el que es respecto-de-sí. Pero el Dasein mismo sólo es, como ser, cabe lo a la mano, esto es, cabe lo que entiende a partir de un entramado de «para». Las relaciones «para» están arraigadas en el en vista-de. La unidad de la totalidad de relaciones pertenecientes al ser-en del Dasein es el mundo. Ser-en es ser-en-el-mundo.

¿Cómo es posible, como totalidad, este ser-en-el-mundo? Con mayor precisión, ¿por qué la estructura primaria del ser-en-el-mundo funda como tal la transcendencia? ¿En qué se funda la transcendencia del Dasein mismo? Damos la respuesta refiriéndonos a los dos momentos estructurales que hemos considerado separadamente, pero que se pertenecen mutuamente: «ser-en» y «mundo». El *ser-en* como *respecto-de-sí*, en tanto que en vista de sí, sólo es posible sobre la base del *futuro*, o sea, porque este momento estructural del tiempo es en sí mismo extático. El *carácter extático del tiempo hace posible el carácter específico de sobrepasar propio del Dasein, la transcendencia* y, de este modo, también el mundo. Por tanto —y con ello llegamos a la determinación más central del mundo y de la temporalidad— los extásis de la temporalidad (futuro, haber sido, presente) no son sólo ser-arrebatados-a..., no son, digámoslo así, ser-arrebatados-hacia la nada, sino que en cuanto ser-arrebatados-hacia..., y a causa de su respectivo carácter extático, tienen un *horizonte que pertenece al propio éxtasis* y que está ya prefigurado previamente a partir del modo del ser-arrebatado, o sea, a partir del modo del futuro, del haber sido y del presente.
429 | Todo éxtasis en tanto que ser-arrebatado-hacia... tiene en sí a la vez, y le pertenece, una prefiguración de la estructura formal del *hacia dónde del ser-arrebatado*. Designamos este *adónde del éxtasis* como el horizonte o, para decirlo mejor, el *esquema horizontal del éxtasis*. Todo éxtasis tiene en sí un esquema totalmente determinado, que se modifica a sí mismo según el modo como se temporaliza la temporalidad, esto es, como se modifican los éxtasis. De la misma manera a como los éxtasis constituyen en sí la unidad de la temporalidad, a la unidad de la temporalidad le corresponde en cada caso una unidad similar de sus esquemas horizontales. La *transcendencia* del *ser-en-el-mundo,* en su totalidad específica, *se fundamenta en la unidad extático-horizontal originaria de la temporalidad.* Si la transcendencia hace posible la comprensión de sí mismo, pero, por otra parte, si la transcendencia se funda en la constitución extático-horizontal de la temporalidad, entonces es esta temporalidad la condición de la posibilidad de la comprensión de sí mismo.

§ 21. *Temporalidad y ser*

Tenemos que comprender conceptualmente cómo gracias a *la temporalidad, que fundamenta la transcendencia del Dasein*, la *temporaneidad* del Dasein *hace posible la comprensión del ser*. La temporaneidad es la temporalización originaria de la temporalidad como tal. Hemos orientado hasta ahora nuestras consideraciones a la cuestión de la posibilidad de una determinada comprensión del ser: la *comprensión del ser en el sentido de ser subsistente en su más amplio sentido*. Además hemos mostrado cómo se funda en la temporalidad el trato con el ente en cuanto tal. Pero de esto sólo hemos sacado la conclusión de que este trato, en la medida en que comprende el ser y justamente en cuanto tal, es posible a partir de la temporalidad. Tenemos que mostrar expresamente *cómo* la comprensión *del carácter de lo a la mano* del útil a la mano como tal *es* un *comprender el mundo*, y *cómo* este *comprender el mundo, en*
430 *tanto que transcendencia del Dasein, arraiga* | *en la constitución extático-horizontal de su temporalidad*. La comprensión del carácter de lo a la mano ya ha proyectado *este ser en el tiempo*. Hablando sin rigor, en la comprensión del ser, se usa el tiempo sin que de ello sepa algo expresamente el Dasein prefilosófico y no filosófico. Sin embargo, esta vinculación entre el ser y el tiempo no está totalmente oculta para el Dasein, sino que éste la conoce aunque mediante una interpretación tergiversada y tergiversante. De alguna manera el Dasein posee una comprensión de que la interpretación del ser se relaciona de alguna forma con el tiempo. Tanto el saber prefilosófico como también el filosófico suelen diferenciar a los entes de acuerdo con su modo de ser respecto del tiempo. Ya la filosofía antigua determinó que el ente que es en primer lugar y que es de un modo auténtico es el ἀεὶ ὄν, el ente que es *siempre*, y lo distinguió de lo mudable, que a veces es y a veces no es. En el habla coloquial se designa a este ente como lo temporal. Temporal quiere decir aquí «que transcurre en el tiempo». De esta designación del ente que es siempre y del ente temporal se pasa después a la caracterización de lo que habría de determinar como el ente atemporal y el ente supratemporal. Se denomina atemporal el modo de ser de los números, de las determinaciones puras del espacio, y supratemporal lo eterno en el sentido de *aeternitas*, distinto de la *sempiternitas*. En estas distinciones de los distintos modos de ser con relación al tiempo, éste es tomado, en el sentido vulgar, como intratemporalidad. No es casual que, a la hora de caracterizar el ser, se oriente ya hacia el tiempo tanto la comprensión prefilosófica como la filosófica. Por otra parte, vimos que Kant, cuando intenta

conceptualizar el ser como tal y determinarlo como posición hace un uso explícito del tiempo entendido en el sentido vulgar. Pero de aquí no se sigue que no haya hecho uso del tiempo en el sentido originario de temporaneidad aunque sin una comprensión del ser,
431 o sea, sin | haber puesto en claro la condición de posibilidad de sus proposiciones ontológicas.

Intentemos una *interpretación temporánea del ser de lo que es ante todo subsistente,* del *carácter de lo a la mano* y mostremos, a través del ejemplo de la transcendencia, cómo es posible temporáneamente la comprensión del ser. De este modo se demostrará la función del tiempo como aquello que hace posible la comprensión del ser. En relación con ello, volveremos a la primera *tesis de Kant* y trataremos de fundamentar a partir de lo conseguido en qué medida fue justa nuestra crítica de Kant y de qué modo puede ser completada respecto de lo fundamental en su parte positiva.

a) Interpretación temporánea del ser como el ser a la mano. La presencia [*Praesenz*] como esquema horizontal del éxtasis del presentificar

Recordemos la temporalidad del trato con el útil que hemos caracterizado antes. El trato en cuanto tal hace accesible primaria y adecuadamente un entramado de utilidades. Un ejemplo trivial: Si consideramos el taller de un zapatero, podríamos identificar, sin duda alguna, cosas subsistentes. Pero qué entes hay y cómo estos entes son a la mano de acuerdo con su constitución quiditativa, sólo puede descubrirse con el trato adecuado con las herramientas, las herramientas del cuero y las de la zapatería. Sólo el que entiende puede descubrir por sí mismo el mundo circundante del zapatero. Nosotros podríamos recibir instrucción sobre el uso de las herramientas y el proceso que conlleva; gracias a la comprensión que así conseguiríamos, podríamos, como se dice, realizar en la mente el trato fáctico con estas cosas. Pero poquísimas esferas del ente nos son tan conocidas, estamos tan familiarizados con ellas, que podríamos disponer del específico trato con el útil que nos es des-
432 cubierto por esa esfera como tal. | Todo el ámbito del ente intramundano que nos es accesible en cada caso no nos es accesible de un modo igualmente originario y adecuado. Conocemos muchas cosas que, sin embargo, no sabemos qué hacer con ellas. Vienen a nuestro encuentro como entes, pero no estamos familiarizados con ellas. Muchos entes, e incluso entes descubiertos, tienen el carácter de lo no familiar. Este carácter señala positivamente al ente que primeramente nos viene al encuentro. No cabe aquí pro-

fundizar más, tanto más que este modo privativo del estar-descubierto sólo puede ser comprendido conceptualmente de un modo ontológico a partir de la estructura del primario estar-familiarizado. Por tanto, es preciso sostener de un modo fundamental que la suposición habitual de la teoría del conocimiento, según la cual se nos da uniformemente una multiplicidad de cosas u objetos que aparecen arbitrariamente, no concuerda con los hechos primarios y, por consiguiente, el planteamiento de la teoría del conocimiento es, desde el principio, artificioso. La familiaridad originaria con el ente se encuentra en el *trato* adecuado con él. Se constituye respecto de su temporalidad en una *presentificación retentiva y anticipatoria del entramado de utilidades* como tal. Es el darle una función, en tanto que comprensión preliminar de su funcionalidad, lo que permite comprender el ente ante todo como el ente que es, o sea, a la luz de su ser. Al ser de este ente le pertenece un contenido quiditativo, la quididad específica, y un modo de ser. La *quididad* del ente con el que nos encontramos a diario es delimitado por el carácter de útil. El *modo, en que* el ente de esa constitución quiditativa es un útil, lo llamamos el carácter de estar a la mano o lo a la mano [*Zuhandensein* o *Zuhandenheit*], que distinguimos de la subsistencia. Si un determinado útil no está a la mano en el mundo circundante más próximo, en nuestra proximidad tangible, entonces ese «no a la mano» de ningún modo quiere decir algo como un no-ser sin más. El útil en cuestión puede estar trascolocado, está, como decimos, a *trasmano*. Lo a trasmano [*Abhandene*] es sólo un modo de lo a la mano. Cuando decimos que algo se ha quedado a
433 trasmano, | no decimos sin más que se ha aniquilado absolutamente. Ciertamente algo puede estar a trasmano porque ya no exista, porque se haya aniquilado. Pero surge la pregunta de qué quiere decir este estar aniquilado, si puede ser equiparado con el no ser y con la nada. En cualquier caso, volvemos a ver que, en un rápido análisis, se hace ya evidente una multiplicidad de grados de ser fundados intrínsecamente, y esto sólo dentro del ser de las cosas y de lo útil. En qué medida la comprensión del útil remite a la comprensión de la funcionalidad, de la significatividad y del mundo y, con ello, a la constitución extático-horizontal del Dasein, se ha mostrado a grandes líneas. Ahora nos interesa únicamente el modo de ser de lo útil, el *carácter de lo a la mano* de éste, *con relación a su posibilidad temporánea*, o sea, con referencia a cómo comprendemos temporalmente el carácter de lo a la mano como tal.

Podríamos deducir ya, a partir de la indicación de la posible modificación del ser de lo a la mano en lo a trasmano, que *el carácter de lo a la mano* y *de lo a trasmano* son *variaciones de un*

fenómeno fundamental que caracterizamos como *el carácter de estar presente* [*Anwesenheit*] y *el carácter de estar ausente* [*Abwesenheit*] y en general como *presencia* [*Praesenz*]. Cuando decimos que el carácter de lo a la mano o el ser de este ente tiene un *sentido presencial* [*praesentialen Sinn*], se quiere dar a entender con ello que este modo de ser es comprendido temporáneamente, esto es, a partir de la temporalización de la temporalidad en el sentido de unidad extático-horizontal que hemos caracterizado. Ahora usaremos a propósito, en la dimensión de la interpretación del ser a partir del tiempo, expresiones de origen latino para todas las determinaciones del tiempo y así distinguirlas terminológicamente de las determinaciones de tiempo de la temporalidad en el sentido hasta ahora caracterizado. *¿Qué quiere decir presencia con relación al tiempo y a la temporalidad en general?* Si quisiéramos responder: es el momento del presente [*Gegenwart*], sería poco decir. Permanecería la pregunta de por qué no decimos presente en vez de presencia. Si usamos este término, a este nuevo uso le debe corresponder un nuevo significado. Los dos fenómenos, presente y pre-
434 sencia, | no pueden querer decir lo mismo si está justificado la distinta designación. ¿Será quizá la presencia idéntica al fenómeno del presente que caracterizábamos con el «ahora», el νῦν al que se orienta la interpretación vulgar del tiempo cuando dice que el tiempo es una serie irreversible de «ahoras»? Pero tampoco la presencia y el «ahora» son idénticos. Pues el «ahora» es un carácter de la intratemporalidad, de lo a la mano y de lo subsistente; en cambio, la presencia constituye la condición de la posibilidad de la comprensión del carácter de lo a la mano en cuanto tal. Todo lo a la mano es «en el tiempo», es «intramundano», de ello podemos decir que «está disponible ahora», o que lo «fue antes» o que lo «será luego». Cuando determinamos lo a la mano como intratemporal, presuponemos ya que comprendemos lo a la mano en tanto que lo a la mano, esto es, ese ente en el modo de ser de lo a la mano. Esta comprensión previa del carácter de lo a la mano que posee lo que está a la mano es posible gracias justamente a la presencia. El «ahora» como determinación del tiempo en el sentido de la intratemporalidad no puede hacerse cargo de la interpretación temporánea del ser del ente, en este caso del carácter de lo a la mano. En toda determinación del «ahora», en toda determinación temporal en sentido vulgar de lo a la mano, cuando, por otra parte, esto ya se ha comprendido, se hace uso del tiempo entendido en un sentido más originario. Con esto se dice que la caracterización vulgar del ser del ente mediante el hilo conductor del tiempo —lo temporal, lo atemporal, lo supratemporal— es insostenible para nosotros. No es una

interpretación ontológica, sino óntica en la que el tiempo mismo es tomado como un ente.

La presencia es un fenómeno más originario que el «ahora». Más originario que el «ahora» es el instante porque es un modo del pre-sente, de la presentificación de algo que se puede expresar en el decir-ahora. Volvemos así de nuevo al presente y otra vez surge la cuestión: ¿Es la presencia idéntica con el presente? En modo alguno. El *presente*, la *presentificación de...* lo caracterizábamos
435 | como uno de los *éxtasis de la temporalidad*. Ya el nombre de *presencia* muestra que no queremos indicar un *fenómeno extático* como el presente o el futuro y, menos aun, el fenómeno extático de la temporalidad respecto de su estructura extática. Sin embargo, existe una *relación entre el presente y la presencia* que no es casual. Hemos indicado que los éxtasis de la temporalidad no son meros ser-arrebatados a... de manera que la dirección de este ser-arrebatado sea la nada, por decirlo así, o algo indeterminado. Por el contrario, pertenece a todo éxtasis como tal un horizonte que se realiza sobre todo mediante una estructura determinada que le es propia. La *presentificación*, sea auténtica, en el sentido del instante, o sea inauténtica, *proyecta lo que presentifica*, lo que eventualmente puede encontrar en y para un presente, *en* algo como la *presencia*. El éxtasis del presente es en cuanto tal la condición de posibilidad de una determinación «más allá de sí», de la transcendencia, del proyectar sobre la presencia. Como condición de la posibilidad del «más allá» tiene en sí misma una *prefiguración esquemática* de aquello hacia lo que se dirige el «más allá de sí». Lo que se encuentra más allá del éxtasis como tal en virtud de su carácter de estar-arrebatado está determinado por este carácter o, mejor, lo que determina en general el hacia dónde del «más allá de sí» como tal es la *presencia como horizonte*. El presente se proyecta extático en la presencia. La presencia no se identifica con el presente, sino que constituye, como condición fundamental del esquema horizontal de este éxtasis, la estructura completa del presente. Lo correspondiente vale para los otros dos éxtasis, el futuro y el haber-sido (repetición, olvido, retención).

Para no hacer demasiado confusa la visión del fenómeno de la temporalidad ya de por sí difícil de captar, nos limitaremos a la explicación del presente y de su horizonte extático, la presencia. La
436 presentificación es el éxtasis | en la temporalización de la temporalidad que se comprende como tal con relación a la presencia. En tanto que arrebatamiento a... el presente es el estar-abierto a *lo que viene al encuentro* que de este modo *es entendido de antemano con relación a la presencia*. Todo lo que viene al encuentro en el pre-

sentificar se comprende gracias al horizonte ya arrebatado en el éxtasis, la presencia, como lo que está presente, esto es, se comprende en relación con el estar presente. En la medida en que el carácter de lo a la mano y el carácter de lo a trasmano significan algo así como el estar presente o el estar ausente, esto es, la presencia modificada y modificable de este o de aquel modo, el ser del ente intramundano que viene al encuentro es presencial [*presential*] y esto quiere decir proyectado de modo fundamentalmente temporáneo. *Comprendemos el ser de acuerdo con el esquema horizontal originario del éxtasis de la temporalidad.* Los esquemas del éxtasis no pueden ser separados estructuralmente de estos aunque la orientación que comprende puede dirigirse primariamente al esquema como tal. La temporalidad, tomada de este modo, primariamente con relación a los esquemas horizontales de la temporalidad como condiciones de posibilidad de la comprensión del ser, constituye el contenido del concepto general de la temporaneidad. La *temporaneidad* es la *temporalidad con referencia a la unidad de los esquemas horizontales que le pertenecen*, en nuestro caso el presente con referencia a la presencia. En cada caso, de acuerdo con el modo de la temporalización de la temporalidad que se temporaliza siempre en la unidad de sus éxtasis, de modo que la primacía de un éxtasis modifica siempre los otros, varían también las relaciones temporáneas intrínsecas de los esquemas horizontales del tiempo.

La temporalidad es, en su unidad extático-horizontal, la condición fundamental de posibilidad de la ἐπέκεινα, o sea, de la transcendencia constitutiva del Dasein mismo. La temporalidad es incluso la condición fundamental de la posibilidad de toda comprensión fundada en la transcendencia, cuya estructura esencial se encuentra en el proyectar. Mirando hacia atrás, podríamos decir: la temporalidad es en sí misma el proyecto originario de sí mismo de modo que siempre y donde haya comprensión —dejando a un lado los
437 otros momentos del Dasein—, | esta comprensión será posible sólo en el autoproyecto de la temporalidad. Ésta está ahí en tanto que develada porque hace posible el «ahí» y su estar-develado en general.

Si la temporalidad es ante todo proyecto de sí mismo en tanto que la condición de posibilidad de todo proyectar, se sigue de aquí que la temporalidad está ya co-develada en cierto sentido en todo proyectar fáctico, que en algún lugar y de algún modo el tiempo aparece aunque sea sólo en la comprensión vulgar o en la mala comprensión vulgar. Donde está develado un ahí en sí mismo, se manifiesta la temporalidad. Por escondida que la temporalidad esté, y sobre todo respecto de su temporaneidad, y por poco que

el Dasein la conozca explícitamente, por alejada que esté de toda comprensión temática, su temporalización domina el Dasein de una manera más elemental que la luz del día como condición fundamental del cotidiano ver sensible que cuenta con [*umsichtigen*], incluso aunque en nuestro trato diario con las cosas no nos volvamos hacia ella. Dado que la unidad extático-horizontal de la temporalidad, en tanto que extática, es en sí misma ante todo proyecto de sí, hace posible en general el proyectar sobre... y, con el horizonte que pertenece al éxtasis, representa la condición de posibilidad de un «sobre-qué» [*Woraufhin*] y un «hacia-para-qué» [*Wozu-hinaus*], en el que no podría ya preguntarse sobre qué son proyectados, por su parte, los esquemas y así *in infinitum*. La serie mencionada antes de los proyectos por decirlo así embutidos uno dentro del otro —comprensión del ente, proyecto del ser, comprensión del ser, proyecto del tiempo— tiene su fin en el horizonte de la unidad extática de la temporalidad. Aquí no podemos fundamentar esto de un modo más originario, para ello deberíamos introducirnos en el problema de la finitud del tiempo. En este horizonte todo éxtasis del tiempo, o sea, la temporalidad misma, tiene su fin. Pero este fin no es nada más que el comienzo y el punto de partida para la posibilidad de todo proyectar. Si alguien quisiera decir: pero la caracterización de aquello hacia lo cual los éxtasis son arrebatados como tales, la caracterización de eso como hori-
438 zonte, es ya de nuevo una interpretación del | hacia-qué en general en el que se conoce un éxtasis; habría que responderle: el concepto de «horizonte» en el sentido vulgar presupone precisamente lo que denominamos el horizonte extático. No habría para nosotros algo como un horizonte, si no hubiera un estar-abierto extático para..., una determinación esquemática de este, algo como la presencia. Lo mismo vale para el concepto de esquema.

Tenemos que observar fundamentalmente que cuando determinamos la temporalidad como la constitución originaria del Dasein y, de este modo, como el origen de posibilidad de la comprensión del ser, la temporaneidad como origen es necesariamente más rica y fecunda que todo lo que pueda surgir de ella. En este punto se pone de manifiesto una relación peculiar que es relevante en la dimensión total de la filosofía, a saber: que, dentro de lo ontológico, lo posible es superior a todo lo efectivo. Todo surgir y toda génesis en el campo de lo ontológico no es crecimiento y desarrollo, sino degeneración, en la medida en que todo lo que surge *de*riva, o sea, se aparta en cierto modo, se aleja del poder superior de la fuente. El ente, en tanto que ente, del modo de ser de lo a la mano sólo puede ser descubierto, sólo puede venir al encuentro, como el ente *que* es

y *como* es en sí, en el trato cuando este descubrir y este trato con él es iluminado mediante una presencia comprendida en cierto modo. Es el esquema horizontal del éxtasis el que determina primariamente la temporalización de la temporalidad del trato con lo que está a la mano. Mostrábamos que la temporalidad del trato con el útil es un presentificar que anticipa y retiene. El éxtasis del presente es directivo en la temporalidad del trato con lo a la mano. Por ello el ser de lo a la mano, el carácter de lo a la mano, es comprendido primariamente como presencia.

Cabe resumir en una frase el resultado de las consideraciones efectuadas hasta aquí que deberían servir para poner a la luz la temporaneidad del ser. *El modo de ser de lo a la mano, el ser de ese*
439 *ente, es comprendido como presencia | y esta presencia, en la medida en que es comprendida no conceptualmente, está ya develada en el proyecto de sí que es propio de la temporalidad, cuya temporalización hace posible algo como el trato que existe con lo a la mano y lo subsistente.*

El modo de ser de lo a la mano quiere decir formalmente presencia, estar presente, pero una presencia de un cierto tipo. El esquema primordialmente presencial que pertenece al modo de ser de lo a la mano como un modo de ser concreto requiere una determinación más precisa respecto de su contenido presencial. Pero dado que, sin un dominio total del método fenomenológico, ante todo sin la seguridad respecto del modo de proceder en esta dimensión del problema, la comprensión de la interpretación temporánea halla dificultades una y otra vez, intentaremos, mediante un rodeo, proporcionar al menos una representación de hasta qué punto en el contenido del modo de la presencia que pertenece al modo de ser de lo a la mano se encuentra una riqueza de estructuras complejas.

Todo lo positivo se hace claro especialmente a partir de la privación. No podemos ahondar ahora en las razones de por qué esto es así. Digámoslo de paso, se encuentran tanto en la esencia de la temporalidad como en la de la negación arraigada en ella. Si lo positivo se aclara especialmente a partir de la privación, entonces, para nuestro problema, esto significa que será posible llevar a cabo de un modo más claro la interpretación temporánea de lo a la mano, por lo que respecta a su sentido de ser, si se sigue la orientación hacia el modo de ser de lo a trasmano. Para comprender esta caracterización del modo de ser de lo a la mano a partir del modo de ser de lo a trasmano, tenemos que observar que el ente, con el que nos encontramos en el trato diario tiene, de un modo especialmente marcado, el carácter de pasar desapercibido [*Unauffälligkeit*].

No percibimos siempre constantemente de manera expresa las cosas que nos rodean dentro de un mundo circundante familiar, ni siquiera en el modo en el que las constatamos expresamente como a la mano. Precisamente porque no tiene lugar una conciencia explícita que fije y asegure la subsistencia, las tenemos alrededor de nosotros de un modo peculiar, como ellas son en sí mismas. En la
440 imperturbabilidad indiferente del trato habitual con ellas | se hacen accesibles precisamente en su estar presente que pasa desapercibido. El presupuesto para la posible indiferencia del trato con las cosas es entre otros la *ininterrupción* del trato. Éste no ha de ser interrumpido en su proceso. Esta imperturbabilidad no interrumpida del trato encuentra su fundamento en una temporalidad peculiar que hace posible tomar como tal un entramado de utilidades que esté a la mano de modo que nos perdamos en él. La temporalidad del trato con el útil es primariamente un presentificar. Pero a él pertenece, de acuerdo con lo dicho anteriormente, una constitución presencial concreta del horizonte del presente en virtud de la cual se hace comprensible de antemano el específico estar presente de lo a la mano como distinto de lo subsistente. La ininterrupción del trato imperturbado con lo a la mano se hace patente como tal cuando lo oponemos a la interrupción del trato y, en particular, con la interrupción que procede del ente mismo con el que tratamos.

El entramado de utilidades tiene la característica de que cada uno de los útiles está en correlación con los otros, no sólo en general por lo que respecta a su carácter quiditativo, sino porque también cada útil tiene su lugar que le pertenece. El *lugar de un útil* dentro del entramado de utilidades se determina siempre con relación a la manejabilidad del ente a la mano que está prefigurada por la totalidad funcional y es exigida por ella. Cuando una actividad habitual es interrumpida por aquello de lo que se ocupa, entonces el trato se detiene pero de tal modo que la ocupación no cesa, sino que se detiene como expresamente detenida en aquello de lo que se ocupaba. El caso más claro en el que una ocupación habitual es interrumpida de algún modo, esto es, es detenida, es la falta de uno de los útiles pertenecientes al entramado de utilidades. Faltar quiere decir el estar ausente un ente hasta ahora a la mano. La cuestión
441 es: ¿cómo puede lo que falta atraer la atención? | ¿Cómo podemos fijarnos en algo ausente? ¿Cómo es posible descubrir lo que falta? ¿Hay en general un modo de acceso a lo ausente, a lo a trasmano? ¿Hay un modo de identificación de lo que no está a la mano? Evidentemente, puesto que decimos también: veo algo que no está ahí. ¿Cuál es este modo de acceso a lo ausente? El modo peculiar de descubrimiento de lo ausente es un modo específico del *echar en*

falta [*Vermissen*]. ¿Cómo es ontológicamente posible un comportamiento semejante? ¿Cuál es la temporalidad del echar en falta? Tomado formalmente, el echar en falta es el comportamiento contrario al *encontrar.* Pero encontrar algo es un modo del presentificar algo, por tanto, no encontrar es un no presentificar. ¿Es entonces el echar en falta un no presentificar, un no encontrar, un no tener lugar y un no producirse una presentificación? Pero ¿es esto así? ¿Puede el echar en faltar ser un no encontrar cuando dijimos que era el *acceso a* lo ausente como tal? El echar en falta en modo alguno es un no presentificar ya que su esencia precisamente consiste en un determinado modo del presentificar. Echar en falta no es un no encontrar algo. Cuando no encontramos algo, este no encontrar no tiene que ser en manera alguna un echar en falta. Esto se expresa en que en tales casos podríamos decir después: puedo también —lo que no he encontrado— echarlo en falta. Echar en falta es no encontrar algo que anticipamos como necesario; hablando en relación con el trato con el útil: lo que necesitamos para el uso del propio útil. Sólo en un dar función que cuenta con..., cuando comprendemos aquello con lo que nos encontramos a partir de su funcionalidad, a partir de sus relaciones para, cuando anticipamos un para qué y presentificamos lo que es útil para ello, sólo entonces encontramos que falta algo. Echar en falta es un no presentificar [*Nichtgegenwärtigen*] no en el sentido de un faltar el presente, sino de un *impresentificar* [*Ungegenwärtigen*] como modo
442 concreto del presente en unidad con un anticipar y un | retener lo disponible. Por ello, al echar en falta, en tanto que un determinado modo del presentificar, no le corresponde ningún horizonte, sino un *horizonte modificado de forma determinada del presente, de la presencia.* Al éxtasis del impresentificar que hace posible el echar en falta, le pertenece el esquema horizontal de la ausencia [*Absenz*]. No cabe interpretar con mayor exactitud esta modificación de la presencia en ausencia en la que se mantiene la presencia como modificada si no se profundiza en la caracterización de esta modificación en general, o sea, en la modificación de la presencia como no, como negativa, y si no se esclarece en su relación con el tiempo. Si desde su origen el dar función que cuenta con... no fuera un anticipar y si no se temporalizase este anticipar como éxtasis en unidad extática con un presentificar, o sea, si no se develase previamente en esta unidad extática un esquema horizontal que le perteneciera, si el Dasein no fuera un ente temporal en el sentido originario del tiempo, entonces el Dasein nunca podría encontrar que le falta algo. En otras palabras, nunca se daría la posibilidad de un momento esencial del trato y de la orientación dentro del ente intramundano.

Por el contrario, la posibilidad de ser sorprendido por una nueva cosa que aparece que no se mostraba hasta ahora en el contexto habitual se muestra en que el presentificar anticipatorio del ente a la mano es inesperadamente presentificar otro ente que está en una relación posible de funcionalidad con el que estaba primero a la mano. Sin embargo, el echar en falta no es tampoco sólo el descubrir lo no a la mano, sino un expreso presentificar precisamente lo que está ya a la mano o, al menos, lo está todavía. La modificación ausencial de la presencia que pertenece a la presentificación del trato que se da con el echar en falta, permite atender precisamente a lo que está a la mano. De esta forma se presenta un problema fundamental, pero muy difícil: ¿En qué medida en la estructura de este ser, o sea, ante todo, en el modo de ser de lo a la
443 mano, no se constituye justamente un momento | negativo, si llamamos formalmente a lo ausencial una negación de lo presencial? En lo fundamental se pregunta: ¿En qué medida se encuentra en la temporaneidad en general y, a la vez en la temporalidad, algo negativo, un no? O incluso: ¿En qué medida es el tiempo mismo la condición de posibilidad de la negatividad en general? En la medida en que la modificación que pertenece a la temporalidad (tanto al éxtasis del presente como a los otros éxtasis) de la presencia en ausencia, del estar presente en el estar ausente, tiene un carácter de negatividad, de no, el no-estar-presente, surge la pregunta de en dónde se encuentran las raíces de este no. Una consideración más detenida muestra que también el no, o la esencia del no, la negatividad, puede ser interpretada sólo a partir de la esencia del tiempo y que es únicamente a partir de aquí desde donde cabe interpretar la posibilidad de la modificación, por ejemplo, del estar-presente en estar-ausente. En definitiva, Hegel está sobre la pista de una gran verdad cuando dijo que el ser y la nada son idénticos, esto es, se pertenecen mutuamente. La pregunta más radical es sin duda: ¿Qué es lo que hace posible semejante copertenencia originaria?

No estamos suficientemente preparados para sumergirnos en esta oscuridad. Basta con poner en claro que la interpretación del ser —ante todo la de un modo determinado de ser, el modo de ser de lo a la mano o de lo subsistente— sólo puede recibir luz poniéndola en relación con la temporalidad en tanto que temporaneidad o, dicho de otro modo, con el horizonte de los éxtasis.

Resumamos, recorriendo en sentido inverso, la exposición desarrollada hasta ahora de la temporaneidad. El modo de ser de lo a la mano se determina a partir de una presencia. La presencia pertenece, como esquema horizontal, a un presente que se temporaliza como éxtasis en la unidad de una temporalidad que, en los casos

que están ante nosotros, hace posible el trato con lo a la mano. A este comportamiento respecto del ente pertenece una comprensión del ser porque la temporalización de los éxtasis —aquí la del presente— se ha proyectado en sí misma sobre su horizonte (presencia). La posibilidad de la comprensión del ser se encuentra en
444 que el presente como lo que posibilita | el trato con el ente *en tanto que* presente, *en tanto que* éxtasis, tiene el horizonte de la presencia. La temporalidad en general es el mero proyecto de sí mismo extático horizontal en virtud del cual es posible la transcendencia del Dasein en la que arraiga la constitución fundamental del Dasein, el ser-en-el-mundo, o, dicho de otra manera, la cura [*Sorge*] que, por su parte, hace posible la intencionalidad.

Pero el Dasein —lo diremos una y otra vez— es el ente a cuya existencia le pertenece la comprensión del ser. Una interpretación suficientemente originaria de su constitución fundamental, o sea, la puesta de relieve de la temporalidad como tal, debe proporcionar el suelo para que, a partir de la temporalidad, o mejor dicho, a partir del esquema horizontal de la temporalidad, la temporaneidad, quepa esclarecer la posibilidad de la comprensión del ser. No es una casualidad que desde el comienzo de la filosofía —pensemos, por ejemplo, en Parménides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, lo mismo es el ser y el pensar, o en Heráclito: el ser es el λόγος— la problemática filosófica se haya orientado hacia la razón, el alma, el espíritu, la conciencia, la conciencia de sí mismo, la subjetividad; y esto depende muy poco de una concepción del mundo, sino que es, más bien, el contenido fundamental, aunque todavía escondido sin embargo, de la problemática ontológica tal como la investigación científica la impulsa y la dirige. La tendencia, no siempre inequívoca y clara hacia el sujeto, se funda en el hecho de que el cuestionar filosófico comprendió de algún modo que debería y que podría procurarse el suelo para todo problema objetivamente filosófico a partir del esclarecimiento suficiente del «sujeto». Por nuestra parte, hemos visto positivamente que el esclarecimiento suficiente del Dasein con relación a la temporalidad solamente prepara el suelo para plantear con sentido la pregunta por la posible comprensión del ser en general. Por ello, en la primera parte de nuestras consideraciones críticas sobre los problemas fundamentales de la ontología ya señalábamos positivamente cómo
445 el proceso de la problemática apuntaba al «sujeto», o sea, | exigía sin darse cuenta una interpretación ontológica preparatoria del Dasein.

b) La interpretación kantiana del ser. La problemática temporánea

Tras haber expuesto el ser de lo subsistente en general en el más amplio sentido en relación con la presencia, volvamos brevemente a la *tesis kantiana* y a nuestra crítica de ella a fin de fundamentarla ahora de un modo más originario a partir de lo logrado entretanto. Se producirá así una confrontación expresa entre la *interpretación kantiana del ser* y la *problemática temporánea* desarrollada. La tesis de Kant dice algo negativo y algo positivo. Negativamente: el ser no es un predicado real; positivamente: el ser es igual a posición, la existencia (la subsistencia) es igual a la posición absoluta. Nuestra crítica concierne al contenido positivo de la tesis. Pero no la criticamos de tal manera que opongamos, digamos, un punto de vista distinto y, a partir de él, la confrontemos con objeciones, sino que, por el contrario, se trata de seguir su tesis y su intento de interpretación del ser y preguntar, siguiendo su demostración, qué aclaración posterior precisa la tesis de acuerdo con su contenido y si puede ser sostenible en razón de los fenómenos mismos. El ser es la posición; la subsistencia o como dice Kant, la existencia, es la posición absoluta o la percepción. Nos detuvimos en primer lugar en la ambigüedad característica de la expresión «percepción» según se quiera decir con ella: percibir, lo percibido y el ser-percibido. Esta ambigüedad no es casual, sino que da expresión a un estado de cosas fenoménico. Lo que designamos como percepción tiene en sí mismo una estructura ambigua y unitaria que es la que hace posible esta designación ambigua bajo distintas perspectivas. Lo
446 designado con percepción es un fenómeno cuya estructura | está determinada mediante la intencionalidad. La intencionalidad, el referirse a algo, parece ser a simple vista algo trivial. Mas el fenómeno se muestra como algo enigmático tan pronto como reconocemos con claridad que la correcta comprensión de esta estructura ha de evitar dos tergiversaciones corrientes que ni siquiera han sido superadas por la fenomenología (una errada objetivación y una errada subjetivación). La intencionalidad no es una relación subsistente entre un sujeto subsistente y un objeto subsistente, sino una constitución que constituye el carácter de relación del comportamiento del sujeto como tal. En tanto que estructura del comportamiento del sujeto, no es algo inmanente al sujeto, que necesitase posteriormente de una transcendencia, sino la transcendencia y, de este modo, pertenece a la índole esencial del ente que se comporta intencionalmente. La intencionalidad no es algo objetivo ni algo subjetivo en el sentido tradicional.

Después lográbamos una comprensión esencial más amplia de un momento que pertenece esencialmente a la intencionalidad. A esta pertenece no sólo la *intentio* y el *intentum*; toda *intentio* tiene además un sentido de dirección que debe interpretarse con referencia a la percepción como sigue: la subsistencia debe ser comprendida de antemano si algo subsistente como tal ha de ser descubierto; en el ser-percibido de lo percibido ya se encuentra una comprensión de la subsistencia de lo subsistente.

También respecto del ser-percibido encontramos lo enigmático que volvió a aparecer en la cuarta tesis: el ser-percibido es un modo del estar-descubierto y del estar-develado, esto es, de la verdad. El ser-percibido de lo percibido es una determinación de lo subsistente percibido aunque no tiene el modo de ser de éste, sino el del Dasein percipiente. Es en cierto modo objetivo y en cierto modo subjetivo y también ni lo uno ni lo otro. Ya pusimos de relieve en
447 la primera consideración de la intencionalidad | la cuestión de cómo el sentido de dirección, la comprensión del ser, pertenece a la *intentio*, pero, en la fenomenología, no sólo no se ha aclarado cómo es posible ella misma en tanto que relación necesaria, sino que ni siquiera se ha preguntado. Esta cuestión tendrá que ser tratada posteriormente.

De este modo hemos encontrado las respuestas para completar positivamente la crítica anterior. Cuando Kant dice «ser igual a percepción», no puede querer decir, de acuerdo con la equivocidad de la percepción: ser igual a percibir, pero tampoco ser igual a lo percibido, al ente mismo. Pero tampoco puede querer decir: ser igual a ser-percibido, ser-puesto. Y es que el ser-percibido presupone ya la comprensión del *ser* del ente percibido.

Ahora podríamos decir: el *estar-develado del ente presupone* una iluminación, o sea, la *comprensión del ser del ente*. El carácter de ser-develado de algo se relaciona en sí mismo con lo develado, esto es, en el ser-percibido del ente percibido está ya comprendido a la vez el ser del ente. El ser del ente no puede identificarse con el ser-percibido de lo percibido. Vimos respecto del ser-percibido de lo percibido que, por una parte, es una determinación de lo percibido, pero que, por otra parte, pertenece al percibir, que es en cierto modo objetivo y en cierto modo subjetivo. Pero la distinción entre el sujeto y el objeto no es suficiente, no permite acceder a la unidad del fenómeno.

Pero sabemos que este dirigirse a algo, la *intencionalidad* sólo es posible cuando el Dasein como tal es en sí mismo transcendente. El Dasein sólo puede ser transcendente si su constitución ontológica se funda originariamente en la temporalidad extático-horizon-

tal. La percepción —en la totalidad de su estructura intencional del percibir, de lo percibido y del ser-percibido— y cualquier otra in-
448 tencionalidad se fundan en la constitución | extático-horizontal de la temporalidad. En el percibir, el Dasein, de acuerdo con el sentido de su comportamiento propio, puede ir al encuentro de aquello hacia lo que se dirige, el ente, de tal manera que lo comprenda en su carácter de en sí, en persona. Esta comprensión se halla también cuando la percepción es ilusoria. También en la alucinación, lo alucinado es comprendido como algo subsistente en persona, de acuerdo con el sentido de dirección de la alucinación en tanto que *percepción* ilusoria. La percepción como comportamiento intencional con el sentido de dirección mencionado es un modo señalado de presentificar algo. El *éxtasis del presente* es el *fundamento para* la *transcendencia* específicamente *intencional de la percepción de lo subsistente.* Al éxtasis como tal, al ser-arrebatado, le pertenece un esquema horizontal, al presente, la presencia. En la percepción intencional se puede encontrar ya una comprensión del ser porque la temporalización del éxtasis como tal, la presentificación como tal, comprende, en su horizonte, o sea, a partir de la presencia, lo que ella presentifica como lo que se presenta. Dicho de otro modo, sólo cabe encontrar en la intencionalidad de la percepción un sentido de dirección si el estar-dirigido del percibir se comprende a partir del horizonte del modo temporal que hace posible el percibir como tal: a partir del horizonte de la presencia. Por tanto, cuando Kant dice que la existencia, para nosotros la subsistencia, es la percepción, sostiene una tesis que es extremadamente burda y confusa, pero que señala, sin embargo, en la dirección correcta del problema. «El ser es la percepción», eso quiere decir ahora interpretado: el ser es un comportamiento intencional de un determinado tipo, a saber, la presentificación, o sea, un éxtasis en la unidad de la temporalidad, con un esquema propio, la presencia. «El ser es la percepción» quiere decir, interpretado de modo fenomenológicamente originario: ser es igual a estar presente, a la presencia. Con esto se muestra también que Kant interpreta en general el ser y la subsistencia exactamente igual que la filosofía antigua, para la
449 que el ser es lo ὑποκείμενον, lo que tiene el carácter de la | οὐσία. Οὐσία significaba todavía en tiempos de Aristóteles, en su sentido prefilosófico cotidiano, lo mismo que la hacienda [*Anwesen*], pero como término filosófico significaba el estar presente [*Anwesenheit*]. Sin embargo, los griegos, al igual que Kant, no tuvieron conciencia alguna de que interpretaban el ser en el sentido de lo subsistente en su subsistencia a partir del tiempo y que realizaban esta interpretación del ser a partir de un contexto más originario. Por el

contrario, siguieron la tendencia inmediata del Dasein existente que, de acuerdo con su modo de ser cotidiano, comprende el ente primeramente en el sentido de lo subsistente y el ser del ente no expresamente como temporáneo. El hecho de que los griegos comprendieran el ser a partir del presente, o sea, a partir de la presencia, es una confirmación, que no cabe sobreestimar, de nuestra interpretación de la posibilidad de la comprensión del ser a partir del tiempo, pero no es una demostración. Pero, a la vez, es una señal de que no buscamos otra cosa en nuestra interpretación del ser que repetir los problemas de la filosofía antigua para que en la repetición se radicalizen por sí mismos.

Podríamos aclarar aun más el *contenido temporáneo de la tesis kantiana*, el ser es igual a la percepción, mediante una breve exposición del contenido negativo de su tesis: el ser no es un predicado real, es decir, no pertenece a la *res*, al contenido quiditativo del ente. Por el contrario, según Kant, el ser, la subsistencia, es, un predicado *lógico*. Dice en cierto lugar de un manuscrito suyo publicado póstumamente sobre metafísica: «Por consiguiente, todos los conceptos son predicados; pero significan o cosas o su posición: lo primero es un predicado real, lo segundo uno sólo lógico»[1]. Expresado temporáneamente esto dice: el ente es, en tanto que subsistente, encontrable en una presentificación, pero esta presentificación no permite que el *ser* de lo subsistente como tal venga al encuentro.
450 Y, sin embargo, | sólo a la vez que la presentificación de algo subsistente se hace comprensible, y es ya de antemano comprensible, qué quiere decir el ser de aquello de lo que puede venir al encuentro en una presentificación. Lo que Kant llama «predicado lógico» no puede ser comprendido más que en una presentificación en la medida en que la presencia pertenece a su proyecto extático y sólo a partir de aquí se puede producir una predicación. Kant dice: «quien niega la existencia [la subsistencia de un ente], remueve la cosa con todos sus predicados. La existencia [la subsistencia] puede ser un predicado lógico, pero nunca el predicado real de una cosa»[2]. Negar la existencia, la subsistencia de un ente, es decir, enunciar la no subsistencia, significa afirmar: «A no subsiste». Kant denomina a la negación de una subsistencia el remover el ser con todos sus predicados. A la inversa, se podría decir, completándolo, que la proposición enunciativa: «A subsiste», no es ningún remover, ningún *removere*, sino un *admovere*. Pero *admovere* significa «acercar», «aproximar», «venir al encuentro», una presentificación del

1. I. Kant, *Gesammelte Schriften*, tomo XVII, vol. IV, n.º 4017.
2. *Ibid.*

ente como tal. El añadido «como tal» quiere decir: el ente tomado en sí mismo, no respecto de alguna relación con otro y no respecto de las relaciones que se dan dentro de su contenido quiditativo, sino el ente tomado en sí, no relativamente, esto es, absolutamente en sí mismo. Por esto, Kant determina la subsistencia como posición absoluta. De nuevo hay que interpretar aquí la posición, la *positio,* al igual que la percepción: no se trata del poner ni de lo puesto, ni siquiera del estar-puesto, sino que el ser es lo que ya es comprendido en el poner, en tanto que dejar estar algo en sí mismo, es lo que ya es comprendido en el poner, en tanto que determinado comportamiento intencional, de acuerdo con su sentido de dirección: el-estar-puesta-en-sí-misma la cosa con todos sus predicados, es decir, el concreto estar-presente de una cosa por sí misma. Sólo a partir de la interpretación temporánea puede alcanzar la
451 sorprendente proposición de Kant, «ser | igual a percepción», un sentido completo, que el neokantismo ha tergiversado en lo fundamental. Evidentemente Kant no ha comprendido su proposición «ser igual a percepción en el sentido de que el sujeto creara la cosa sólo a partir de sí mismo y la trajera al ser, sino que interpretó la proposición «ser igual a percepción» como la hemos interpretado nosotros, pero no tuvo la posibilidad de traer explícitamente a un concepto esta comprensión porque carecía de los medios para una interpretación originaria. El ser, en tanto que predicado lógico, está ya latentemente en la base de todos los predicados reales. Precisamente porque Kant, de un modo auténticamente griego, fundamentó el problema del ser en la proposición (λόγος), fue imposible que reconociera las diferencias esenciales, es decir, las conexiones esenciales. La predicación real y la lógica no sólo son distintas por el contenido de los predicados, sino primariamente por la comprensión a la que da expresión la proposición enunciativa correspondiente en tanto que exposición de lo comprendido. En Kant sigue siendo oscuro lo que es fenomenológicamente decisivo: que, en la proposición enunciativa de la existencia, de la subsistencia, siempre se menciona el ente y que, sin embargo, la mirada que comprende no se dirige al ente como tal para extraer de él el ser como un predicado que es. En la proposición enunciativa del ser, la mirada que comprende se dirige a algo distinto pero que ya es comprendido en el trato con el ente y en el acceso a él. Hablando temporáneamente: la presentificación de algo tiene, como tal, una relación respecto del ente, pero esto significa que, en tanto que éxtasis, deja que venga al encuentro aquello para lo cual está abierto a la luz de *su* horizonte y que, de este modo, es expresable por sí mismo en la presentificación de ese algo. Mientras nos manten-

gamos en la proposición enunciativa del ser de algo subsistente, A es, como la subsistencia no es una determinación real de lo subsistente, dejamos abierta la posibilidad de volver, desde esta referencia real, al sujeto. Pero esto no es el caso. Y justamente no lo es porque ser quiere decir presencia y esta constituye precisamente el horizonte extático que el Dasein ya comprende como temporal y esto en el éxtasis, en el ser-arrebatado, por consiguiente,
452 de modo alguno en la reflexión | sobre el sujeto. Por tanto, respecto de la interpretación kantiana del ser como predicado lógico, es problemático si aquí está justificada la denominación de «lógico». Pero la razón de por qué Kant llama al ser un predicado lógico está relacionada con su planteamiento ontológico, o sea, transcendental y nos lleva a una confrontación fundamental con éste que será desarrollada en el contexto de la interpretación de la *Crítica de la razón pura* en el próximo semestre. En cuanto a la interpretación temporánea del ser de lo subsistente a partir de la presencia, debe quedar claro, en comparación con la interpretación kantiana del ser como posición, que la interpretación fenomenológica proporciona sólo la posibilidad de abrir, en un sentido positivo, la comprensión de los problemas kantianos y de su solución, esto es, de plantear el problema kantiano sobre el terreno de los fenómenos.

En qué medida el procedimiento seguido hasta aquí en las investigaciones es *fenomenológico* y qué quiere decir aquí «fenomenológico», no lo hemos todavía abordado. Lo haremos en el parágrafo siguiente.

§ 22. *El ser y el ente*
La diferencia ontológica

a) Temporalidad, temporaneidad y diferencia ontológica

En tanto que unidad extático-horizontal de la temporalización, la temporalidad es la condición de la posibilidad de la transcendencia y, de este modo, es también la condición de la posibilidad de la intencionalidad, que se funda en la transcendencia. En razón de su carácter extático, la temporalidad hace posible el ser del ente que existe como un yo junto con otros y que, como tal existente, trata
453 con el ente como lo a la mano o | lo subsistente. Hace posible el comportamiento del Dasein como comportamiento respecto del ente, ya sea respecto de sí mismo, respecto de los otros o respecto de lo a la mano o lo subsistente. En razón de la unidad de los

esquemas horizontales que pertenece a su unidad extática, la temporalidad hace posible la comprensión del ser de modo que sólo a la luz de esta comprensión del ser pueda comportarse respecto de sí mismo, respecto de los otros como entes y respecto de lo subsistente como ente. Dado que la temporalidad conforma la constitución fundamental del ente que denominamos Dasein, al que le pertenece, como determinación de su existencia, la comprensión del ser, y dado que el tiempo constituye el proyecto originario de sí mismo, en todo Dasein fáctico, en cuanto existe, está siempre ya develado el ser y esto significa que el ente está revelado o descubierto. Con la temporalización de los éxtasis y en ella, los esquemas horizontales que le pertenecen se proyectan —esto está implicado en la esencia del ser-arrebatado a... considerado en sí mismo— de manera que los comportamientos respecto de algo, que están estructurados extáticamente, es decir, intencionalmente, comprenden ese algo siempre *como* ente, o sea, en su ser. Pero no es necesario que el comportamiento respecto del ente, aunque comprenda el ser del ente, distinga expresamente el ser del ente así entendido del ente respecto del que se comporta y es aun menos necesario que esta distinción entre el ser y el ente sea conceptualizada. Por el contrario, el propio ser es tomado primero como un ente y explicado con la ayuda de las determinaciones del ente; y así ha sido desde el comienzo de la filosofía antigua. Cuando, a la cuestión de qué era el ente, Tales respondió que era el agua, explicó el ente a partir de un ente, aunque lo que en el fondo buscaba era qué es el ente *en tanto que* ente. En la pregunta comprende algo como el ser, pero en la respuesta interpreta el ser como ente. Este modo de interpretar el ser fue habitual todavía durante mucho tiempo en la filosofía antigua, incluso tras los progresos esenciales
454 en el planteamiento del problema realizados por Platón y | Aristóteles, y, en lo fundamental, esta interpretación es la habitual hasta hoy en la filosofía.

El ser es tomado como ente en la cuestión de qué es el ente *en tanto que* ente. Aunque interpretado inadecuadamente, se convierte, sin embargo, en problema. El Dasein conoce algo como el ser. Comprende, en cuanto existe, el ser y se comporta respecto del ente. La distinción entre el ser y el ente *está ahí* [*ist da*] latente en el Dasein y en su existencia, aunque no sea explícitamente consciente. La distinción *está ahí*, o sea, tiene el modo de ser del Dasein, pertenece a su existencia. Por decirlo así, la existencia significa «estar llevando a cabo esta distinción». Sólo un alma que puede hacer esta distinción tiene la capacidad de sobrepasar el alma de un animal y llegar a ser el alma de un hombre. Las *distinción entre el*

ser y el ente está temporalizada en la temporalización de la temporalidad. Es sólo porque se temporaliza gracias a la temporalidad y así ya está siempre proyectada con ella de algún modo, o sea, está develada, que puede hacerse propia y expresamente consciente y, en tanto que consciente, ser cuestionada y, en tanto que cuestionada, ser investigada y, en tanto que investigada, ser conceptualizada. La distinción entre el ser y el ente es *preontológica*, dicho de otro modo, aunque sin un concepto explícito de ser, *está ahí latente en la existencia del Dasein.* Como tal, la *diferencia* puede llegar a ser *comprendida expresamente.* A la existencia del Dasein le pertenece, en virtud de la temporalidad, la unidad inmediata de la comprensión del ser y el comportamiento respecto del ente. Sólo porque esta distinción pertenece a la existencia, puede hacerse explícita de diferentes maneras. Dado que al expresarse esta distinción entre el ser y el ente, se contrastan entre sí ambos términos de la distinción, el ser se convierte en un tema posible de una conceptualización (logos). Por esta razón, denominamos a la distinción expresamente realizada entre el ser y el ente la *diferencia ontológica.* Por consiguiente, en la medida en que se funda en la existencia del Dasein, la realización expresa y el desarrollo de la diferencia ontológica no es tampoco algo arbitrario ni secundario, sino una actitud fundamental del Dasein, mediante la que se constituye la ontología, esto es,
455 | la filosofía como ciencia. Para concebir la posibilidad y el modo de esta constitución de la filosofía como ciencia mediante la existencia del Dasein, son precisas algunas observaciones sobre el concepto de ciencia en general. Con este propósito, trataremos de mostrar que la filosofía como ciencia no es un capricho arbitrario del Dasein, sino que es su posibilidad más libre, dicho de otra manera, su necesidad existencial se funda en la índole esencial del Dasein.

b) La temporalidad y la objetivación del ente (ciencia positiva) y del ser (filosofía)

Sólo cabe exponer el *concepto de la filosofía*, lo mismo que el de las *ciencias no filosóficas*, a partir del concepto, correctamente entendido, del Dasein. Mediante esta exposición se fundamentará con claridad lo que al comienzo del curso afirmábamos dogmáticamente cuando distinguíamos la filosofía como ciencia de la construcción de una concepción del mundo por una parte, y de las ciencias positivas, por otra. La ciencia es un modo de conocimiento. El conocer tiene el carácter fundamental del develar. Caracterizábamos el estar-develado algo como la verdad. La ciencia es un tipo de conocimiento con vista al estar-develado como tal. La cien-

cia es una determinación [*Be-stimmung*] (un compromiso) del Dasein, o sea, una posibilidad libre y libremente adoptada de su existencia. En tanto que un determinado conocimiento de un cierto tipo con vista al estar-develado, la ciencia es una posibilidad del existir en el sentido de una tarea libremente adoptada y libremente desarrollada. La ciencia es un conocimiento con vista al estar-develado como tal, o sea, lo que ha de ser develado tiene que mostrarse sólo en sí mismo, en su pura constitución quiditativa de cada caso y en su modo específico de ser de cada caso. Lo que ha de ser develado es la única instancia de su determinabilidad, o sea, de los conceptos que se le adecuan en la interpretación. En tanto que un determinado y caracterizado tipo de conocimiento, la ciencia se constituye esencialmente sobre
456 | la base de lo que, en cada caso, ya está de algún modo dado previamente. Lo ya develado precientíficamente puede convertirse en *objeto* de la investigación científica. Una *investigación científica se constituye* en la *objetivación de lo previamente ya develado de algún modo.*

¿Qué quiere esto decir? La objetivación será en cada caso diferente de acuerdo con el *qué* de lo dado previamente y con el *cómo* lo está. Ahora bien, hemos visto que, con la existencia fáctica del Dasein, está ya siempre develado o dado previamente el *ente* y el *ser* en la comprensión del ser que le pertenece. El ente y el ser son develados co-originariamente, aunque no de un modo indiferente. Puesto que el ser es siempre el ser de un ente y el ente, en tanto que ente, siempre es, con la existencia fáctica del Dasein están puestas dos posibilidades esenciales fundamentales de objetivación que, evidentemente, se relacionan entre sí, pese a su fundamental distinción. Dado que en la temporalidad del Dasein está ya efectuada siempre la distinción entre el ser y el ente, la *temporalidad* es la *raíz* y, a la vez, el *fundamento de la posibilidad* y, si se entiende correctamente, de la *necesidad fáctica de la objetivación del ente dado previamente y del ser dado previamente.* El ente dado previamente en el Dasein fáctico cabe encontrarlo de modo directo en la dirección del proceso de su comportamiento existencial. El ente está dado previamente en el sentido señalado de que se ofrece justamente de un modo primario a la mirada del Dasein y de su existencia. Es lo que se encuentra delante de un modo absoluto, lo *positum*, y no es solamente lo que se encuentra delante como naturaleza, sino también como Dasein mismo. En la objetivación del ente que se mantiene en la dirección del proceso de la captación directa cotidiana, se constituyen las ciencias positivas.

Ciertamente, el ser está ya develado en la comprensión del ser,

aunque el Dasein no se comporte, en tanto que existente, directamente respecto del ser como tal, ni siquiera respecto de su propio
457 ser como tal, en el sentido de que lo comprendiese | de un modo más o menos ontológico; y, sin embargo, en la medida en que el Dasein se ocupa de su propio poder-ser, este poder-ser es entendido primariamente como el poder-ser del ente que soy yo mismo. Sin duda, el ser es también conocido y, así, dado previamente de algún modo, pero no es encontrable en la dirección del proceso del existir fáctico-cotidiano, en tanto que comportamiento respecto del ente. La objetivación del ente en la que se constituyen las ciencias positivas, de diversos modos de acuerdo con el contenido quiditativo y el modo de ser del ámbito del ser, tiene su centro, en cada caso, en el proyecto de la constitución del ser del ente que ha de ser objeto. Este proyecto de la constitución de un ámbito del ente, en el que se apoya la esencia de la objetivación fundamental para las ciencias positivas no es, sin embargo, una investigación ontológica del ser del ente correspondiente, sino que tiene todavía el carácter de la reflexión preontológica, en la que se puede introducir —y de hecho siempre se introduce— un saber que es ya utilizable acerca de las determinaciones ontológicas del ente en cuestión. De este modo, la ciencia moderna de la naturaleza se constituyó en la objetivación de la naturaleza por medio de un proyecto matemático de la naturaleza en el que se pusieron de relieve las determinaciones fundamentales que pertenecen en general a una naturaleza, sin que fuesen conocidas como ontológicas estas determinaciones fundamentales. Galileo que realizó ese primer paso, efectuó ese proyecto a partir de un saber, y dentro de un saber, acerca de las determinaciones fundamentales ontológicas de la naturaleza, tales como el movimiento, el espacio, el tiempo, la materia, que tomó de la filosofía antigua y de la escolástica, aunque no las tomó *sin más* en esa forma específica. Ahora no podemos profundizar en los problemas de la objetivación constitutiva de las ciencias positivas en el sentido del proyecto de la constitución del ser. Tenemos que retener solamente que también las *ciencias positivas del ente*, precisamente en aquello que les da ante todo consistencia, *se relacionan* necesariamente, aunque de *forma preontológi-*
458 *ca, con el ser del ente.* | Pero esto no quiere decir que invadan ya explícitamente el ámbito de la ontología.

Nuestra cuestión trata de la objetivación del ser como tal, esto es, de la segunda posibilidad esencial de la objetivación, en la que se ha de constituir la filosofía como ciencia.

En la existencia fáctica del Dasein, tanto en la científica como en la precientífica, el ser es conocido, pero el Dasein fáctico está

desorientado respecto del ser. El ente no es sólo conocido, sino que está ahí delante. El Dasein se comporta directamente sólo respecto del ente para lo que es guiado por la comprensión del ser. En principio, siempre es posible la objetivación del ser, en la medida en que el ser está develado de algún modo. Pero es cuestionable, indeterminada e insegura la dirección del proyecto posible del ser como tal para, a partir de dicho proyecto, transformarlo en objeto expreso. De acuerdo con lo anterior, no es preciso ninguna indicación adicional para poner en claro que, en principio y durante mucho tiempo, ha permanecido oculta la temporalidad originaria y, con mayor razón, la temporaneidad, y, por tanto, aquello sobre lo que hemos proyectado el ser para convertirlo en objeto de la interpretación temporánea. Pero no sólo la temporalidad está oculta, pese a que siempre se manifiesta algo como el tiempo, sino que están encubiertos también fenómenos más conocidos como el de la transcendencia, el fenómeno del mundo y el de ser-en-el-mundo. No obstante, no están totalmente encubiertos ya que el Dasein sabe algo acerca del yo y del otro. El encubrimiento de la transcendencia no es un desconocimiento total, sino —y ello es mucho más desastroso— una tergiversación y una falsa interpretación. La falsa interpretación y la tergiversación impiden de un modo mucho más tenaz el camino a un auténtico conocimiento que un total desconocimiento. La falsa interpretación de la transcendencia, de la relación fundamental del Dasein con el ente y consigo mismo no son meros errores del pensar y de la agudeza intelectual. Tienen su
459 fundamento y su necesidad | en la existencia histórica del Dasein mismo. En definitiva, *tienen* que efectuarse estas falsas interpretaciones para que, corrigiéndolas, el Dasein alcance el camino de los fenómenos auténticos. Sin que sepamos dónde se encuentra la falsa interpretación, podemos estar totalmente convencidos de que también en la interpretación temporánea del ser como tal se esconde una falsa interpretación y, de nuevo, no una cualquiera. Iría contra el sentido del filosofar y de toda ciencia si no quisiéramos comprender que, junto con lo auténticamente visto y genuinamente interpretado, convive una falsedad fundamental. La historia de la filosofía muestra cómo toda interpretación ontológica, respecto del horizonte que le es esencialmente necesario y de su certeza, se parece más a un buscar a ciegas que a un preguntar inequívocamente metódico. Ya el acto fundamental de la constitución de la ontología, es decir, de la filosofía, la objetivación del ser, o sea, *del proyecto del ser sobre el horizonte de su comprensibilidad*, y justamente este acto fundamental, está condenado a la falta de certeza y continuamente expuesto al peligro de ser tergiversado porque la

objetivación del ser debe moverse necesariamente en una dirección del proyecto que se opone al comportamiento cotidiano respecto del ente. Por consiguiente, el proyecto del ser se transforma necesariamente en un proyecto óntico o toma la dirección que va hacia el pensar, el concebir, el alma, el espíritu, el sujeto, pero sin comprender la necesidad de una previa preparación originariamente ontológica de este ámbito preciso, dicho de otro modo, la necesidad de hacer el trabajo con seriedad. En efecto, que el sujeto y la conciencia, como se suele decir, no puedan reducirse a cosas, que no puedan ser algo como una cosa subsistente, se ha oído desde hace tiempo en todos los corrillos filosóficos, pero ahora ni siquiera eso.

El examen de la interpretación ontológica de lo a la mano en su carácter de lo a la mano mostró que proyectamos el ser sobre la presencia, o sea, sobre la temporaneidad. Dado que el proyecto tem-
460 poráneo hace posible una objetivación del ser | y permite su conceptuabilidad, o sea, constituye la ontología en general como ciencia, denominamos a esta ciencia, para diferenciarla de las ciencias positivas, la *ciencia temporánea*. Sus verdades develan las estructuras y las posibilidades del ser a la luz de la temporalidad. Todas las proposiciones ontológicas tienen el carácter de la *veritas temporalis*.

Mediante el análisis del ser-en-el-mundo, mostrábamos que la transcendencia pertenece a la constitución del ser del Dasein. El Dasein es él mismo lo transcendente. Se sobrepasa a sí mismo, esto es, va más allá de sí mismo en la transcendencia. Ante todo, la transcendencia hace posible el existir en el sentido del relacionarse consigo mismo como ente, relacionarse con el otro como ente y con el ente en el sentido de lo a la mano o de lo subsistente. En el sentido interpretado, la transcendencia como tal es, pues, la primera condición de la posibilidad de la comprensión del ser, es lo primero sobre lo que una ontología ha de proyectar el ser. La objetivación del ser se puede efectuar ante todo en la perspectiva de la transcendencia. La ciencia del ser así constituida, que, a la luz de la transcendencia rectamente entendida, pregunta e interpreta, es la *ciencia transcendental*. Sin duda alguna, este concepto de ciencia transcendental no coincide sin más con el kantiano, sin embargo, estamos en disposición de aclarar, en sus tendencias fundamentales, la idea kantiana de transcendencia y de la filosofía como filosofía transcendental a partir del *concepto más originario de la transcendencia*.

Pero hemos mostrado que la transcendencia, por su parte, arraiga en la temporalidad y, por ello, en la temporaneidad; dicho de otro modo, el tiempo *es el horizonte primario de la ciencia transcendental*, de la *ontología*, o, más brevemente, el *horizonte transcendental*.

461 Por esta razón la primera parte de la investigación | *Ser y tiempo* se titula: «La interpretación del Dasein en función de la temporalidad y la explicación del tiempo como el horizonte transcendental de la cuestión por el ser». Puesto que la ontología es, en su fundamento, ciencia temporánea, la filosofía es filosofía-transcendental, en un sentido correctamente entendido, no en el sentido kantiano sin más, pero tampoco en el opuesto.

c) La temporaneidad y el *a priori* del ser. El método fenomenológico de la ontología

Todas las proposiciones ontológicas son proposiciones temporáneas porque son proposiciones enunciativas sobre el ser a la luz del tiempo entendido correctamente. Únicamente en razón de que las proposiciones ontológicas son proposiciones temporáneas, pueden y deben ser *proposiciones* a priori. Sólo porque la ontología es la ciencia temporánea, algo como el *a priori* puede aparece en ella. *A priori* significa «desde lo anterior» o «lo anterior». Evidentemente «*anterior*» es una *determinación del tiempo*. Si hubiéramos prestado atención, debería habernos chocado que, en nuestras explicaciones, no hay una palabra que hayamos usado con mayor frecuencia que la expresión «ya». Está «previamente ya» a la base, «tiene que ser comprendido siempre ya de antemano», dondequiera que el ente venga al encuentro, «ya está antes» proyectado el ser. Con todos estos términos temporales, esto es, temporáneos, mentamos algo que la tradición desde Platón, aunque no haya usado el término, denomina *a priori*. Dice Kant en el prefacio a su escrito *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*: «Ahora bien, conocer algo *a priori* quiere decir conocerlo a partir de su mera posibilidad»[1]. *A priori* quiere decir, pues, lo que hace posible el ente en cuanto ente, en lo *que* es y en el *cómo* es. Pero ¿por qué se designa con la expresión «anterior» esta posibilidad, o para decirlo con mayor exactitud, lo que hace posible? Evidentemente no porque lo conozcamos antes que el ente. Pues primero y previa-
462 mente experimentamos | el ente; el ser lo conocemos sólo después o quizás nunca. La determinación temporal «anterior» no puede significar el orden del tiempo que se da mediante el concepto vulgar de tiempo entendido en el sentido de intratemporalidad. Por otra parte, no cabría negar que, en el concepto de lo *a priori*, de lo

1. I. Kant, *Werke* IV (ed. de Cassirer), p. 372. [Existen varias traducciones castellanas de este escrito de Kant, por ejemplo, la de C. Másmela, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (Alianza, Madrid, 1989), p. 31. (*N. del T.*)]

anterior, se encuentra una determinación de tiempo. Pero, puesto que no se ve de qué manera la interpretación del ser se efectúa necesariamente en el horizonte del tiempo, se tiene que intentar excluir del *a priori* la determinación de tiempo. Se llega hasta afirmar que el *a priori*, las esencialidades, o sea, la determinación del ente en su ser, es lo extratemporal, lo supratemporal, lo atemporal. ¿Es caracterizado lo que hace posible, las posibilidades, mediante una determinación de tiempo, lo anterior, porque este *a priori*, como *lucus a non lucendo*, no tiene nada que ver con el tiempo? Quien lo quiera creer, que lo crea.

Pero de nuevo es característico de la situación del planteamiento filosófico de hoy, y desde hace mucho, que se discuta ampliamente sobre la cognoscibilidad o incognoscibilidad del *a priori* y que, sin embargo, no se caiga en preguntar una sola vez qué se significa realmente con esa expresión y por qué aparece aquí una determinación de tiempo y por qué tiene que aparecer necesariamente. Sin duda, mientras nos orientemos de acuerdo con el concepto vulgar de tiempo, nada obtendremos y, negativamente, no es sino consecuente negar de forma dogmática que el *a priori* tenga algo que ver con el tiempo. Pero el tiempo entendido vulgarmente del que se habla aquí es únicamente un derivado, aunque legítimo, del tiempo originario, sobre el que se funda la constitución del ser del Dasein. Sólo *a partir de la temporaneidad de la comprensión del ser se puede esclarecer por qué las determinaciones ontológicas del ser tienen el carácter de lo* a priori. Intentemos mostrar esto brevemente, en la medida en que esto se pueda hacer a grandes rasgos.

Vimos que todo comportamiento respecto del ente comprende ya el ser, y no de forma secundaria, sino que este debe ser comprendido necesariamente de antemano (pre-viamente). La posibili-
463 dad del comportamiento respecto del ente | exige una comprensión previa del ser, y la posibilidad de la comprensión del ser exige, a su vez, un proyecto previo sobre el tiempo. Pero ¿dónde está el punto final de esta exigencia de condiciones cada una de las cuales es previa a la otra? Es la temporalidad misma, en tanto que constitución fundamental del Dasein. En razón de que, en virtud de su esencia extático-horizontal, hace posible *tanto* la comprensión del ser *como* el comportamiento respecto del ente, la temporalidad es lo que hace posible, las condiciones de posibilidad, esto es, las posibilidades en sentido kantiano, en su específica vinculación, son temporales, o sea, temporáneas. En razón de que lo que hace originariamente posible, el origen de la posibilidad misma, es el tiempo, el tiempo se temporaliza él mismo como lo más anterior de todo. *Lo anterior a todo anterior posible* es el *tiempo* porque es la condi-

ción de posibilidad de todo anterior. Y dado que el tiempo, como fuente de todo lo que hace posible (de las posibilidades) es lo más anterior de todo, todas las posibilidades poseen, como tales, en su función de hacer posible, el carácter de lo anterior, o sea, son *a priori*. Pero de aquí, de que el tiempo es lo más anterior de todo, en el sentido de la posibilidad de todo anterior y de todo orden *a priori* de fundamentación, no se sigue que el tiempo sea ónticamente el primer ente, ni tampoco se sigue de ahí que el tiempo sea siempre y sea eterno, excluyendo totalmente el hecho de que no quepa llamar al tiempo un ente.

Vimos que el Dasein, cotidianamente, en primer lugar y la mayor parte de las veces, se queda sólo con el ente, aunque en esto y para ello ya tiene que haber comprendido el ser. Pero a causa de que es absorbido por el ente, de que se pierde en él, tanto en sí mismo, en el Dasein, como en el ente que no es el Dasein, el Dasein no sabe que ya ha entendido el ser. Esto anterior ha sido olvidado por el Dasein fácticamente existente. Por consiguiente, si el ser que siempre ha sido comprendido «anteriormente», ha de convertirse propiamente en un *objeto*, la objetivación de esto que es anterior, de esto que ha sido olvidado, ha de poseer el carácter de un volver a lo ya entendido en otro momento y previamente. Platón, el descu-
464 bridor | de lo *a priori*, supo también de este carácter de la objetivación del ser cuando lo caracterizó como ἀνάμνησις, como reminiscencia. Como breve testimonio de ello, ofrezcamos un pasaje de uno de los principales diálogos a este respecto, el *Fedro*.

Οὐ γὰρ ἥ γε μήποτε ἰδοῦσα τήν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἥξει τὸ σχῆμα. δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον· τοῦτο δ' ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων ἅ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεί ἐστιν μνήμῃ κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν[2].

«Pues un alma que nunca ha visto la verdad, o sea, que no comprende nada de la verdad como tal nunca podrá adoptar la figura del hombre ya que el hombre, en correspondencia con su modo de ser, debe comprender el ente abordándolo en la perspectiva de su esencia, o sea, de su ser, de tal manera que partiendo de la multiplicidad de lo percibido [ente] vuelva a un concepto. Este conocimiento conceptual del ente en su ser es la reminiscencia de aquello que nuestra alma vislumbró en otro tiempo, o sea, previamente, de lo que vislumbró mientras seguía a Dios y miraba

2. Platón, *Fedro*, ed. de Burnet, 249 b 5-c 6.

más allá de lo que nosotros ahora, esto es, en la existencia cotidiana, llamamos el ente, y en este mirar más allá del ente alcanzaba el verdadero ente, o sea, al ser mismo. Por esto es que con razón sólo el pensar de los filósofos está dotado de alas porque este pensar siempre está, en la medida de lo posible, cerca de Dios, y precisamente por ello es divino».

La interpretación correspondiente del aprender y del conocer en general y la fundamentación del aprender en la reminiscencia Platón lo enseña sobre todo en el *Fedón*: ὅτι ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα[3], el aprender no es otra cosa que
465 | reminiscencia. La ascensión al ser desde las profundidades del ente mediante el pensamiento conceptual de la esencia tiene el carácter del recuerdo de lo ya visto previamente. Expresado sin recurrir al mito del alma: el ser tiene el carácter de lo anterior, lo que el hombre, que conoce primero y la mayor parte de las veces sólo el ente, ha olvidado. La liberación de la caverna del que vive en ella atado y su dirigirse a la luz no es más que el volverse desde el olvido al recuerdo de lo anterior, en donde se encuentra incluido lo que hace posible la comprensión del ser mismo.

Mediante esta indicación sólo hemos hecho cognoscible, en sus líneas fundamentales, la *vinculación de lo* a priori *con la temporaneidad*. Toda conceptualización *a priori* temporánea, o sea, filosófica, se contrapone, en lo fundamental, a la de las ciencias positivas. Para reconocerlo suficientemente es preciso profundizar más en el misterio de lo *a priori* y en el método de conocimiento de lo *a priori*. El centro de la consideración de la problemática ontológica en general se encuentra en la exposición de la temporalidad del Dasein y, especialmente, de su función temporánea. Con toda sobriedad, debe ser claro para nosotros que la temporalidad no es nunca algo que se intuya a través de una misteriosa intuición suprasensible, sino algo que sólo se revela en un trabajo conceptual específicamente determinado. Sin embargo, no se la acepta sólo hipotéticamente sin que lleguemos a tenerla ante la vista. Es evidente que podemos seguir los rasgos esenciales de su estructura que develan las posibilidades de su temporalización y de sus modificaciones pero sólo partiendo de la índole esencial fácticamente concreta de la existencia del Dasein, y esto quiere decir, en una orientación hacia el ente que se devela con el mismo Dasein y le sale al encuentro y a partir de dicha orientación.

Teniendo a la vista todo, retengamos que, en la existencia del
466 Dasein, se encuentra una posibilidad de | objetivación de lo dado

3. Platón, *Fedón*, ed. de Burnet, 72 e 5 s.

previamente que es por esencia doble. Con la existencia del Dasein está fácticamente puesta la posibilidad de dos tipos fundamentales de ciencia: la objetivación del ente, como ciencia positiva, y la objetivación del ser, como ciencia temporánea o transcendental, ontología, filosofía. No hay ningún comportamiento respecto del ente que no comprenda el ser. No es posible ninguna comprensión del ser que no arraigue en un comportamiento respecto del ente. La comprensión del ser y el comportamiento respecto del ente no se dan unidos sólo casualmente, sino que, encontrándose latente ya siempre en la existencia del Dasein se desarrollan al ser exigidos por la constitución extático-horizontal de la temporalidad y gracias a ella se hacen posibles en su copertenencia. Mientras no se conciba esta copertenencia originaria entre el comportamiento respecto del ente y la comprensión del ser a partir de la temporalidad, permanecerá el planteamiento filosófico expuesto a un doble peligro al que ha sucumbido siempre hasta ahora en su historia. O bien todo lo óntico se disuelve en lo ontológico (Hegel) sin que se capte el fundamento de la ontología misma, o bien lo ontológico es tergiversado y eliminado al ser explicado mediante lo óntico, sin una comprensión de los presupuestos ontológicos que toda explicación óntica ya lleva consigo como tal. Esta doble incertidumbre que recorre toda la tradición filosófica hasta ahora, tanto del lado de lo ontológico como del lado de lo óntico, o sea, la falta de una comprensión radicalmente fundamentada del problema, ha impedido también, una y otra vez, la elaboración y la fundamentación del método de la ontología, es decir, de la filosofía científica o ha desfigurado desde el comienzo los auténticos intentos de lograrlo que se han llevado a cabo.

Sin embargo, el *método de la ontología*, en tanto que método, no es otra cosa que la serie de pasos que hay que dar para acceder al ser en cuanto tal, y para establecer sus estructuras. A este método de la ontología lo denominamos *fenomenología*. Para decirlo con mayor rigor, la investigación fenomenológica es la ocupación ex-
467 plícita | en torno al método de la ontología. Sin embargo, tal ocupación, su éxito o su fracaso, dependen en primer lugar, de acuerdo con nuestras explicaciones, de en qué medida la fenomenología haya asegurado para sí el objeto de la filosofía, de en qué medida, de acuerdo con su principio, sea suficientemente imparcial respecto de lo que exigen las cosas mismas. Ahora no podemos profundizar más en los principales elementos esenciales de este método. De hecho los hemos aplicado continuamente. Lo que deberíamos hacer es recorrer otra vez el camino realizado, pero con expresa reflexión sobre él. Pero lo que es esencial, ante todo, para nosotros, es haber

recorrido el camino una vez para, por una parte, aprender el asombro científico ante el enigma de las cosas, y, por otra, desvanecer todas las ilusiones que anidan de forma especialmente tenaz en la filosofía.

No existe *la* fenomenología y, si pudiera existir, nunca sería algo así como una técnica filosófica. En efecto, en la esencia de todo auténtico método, en tanto que camino para la revelación del objeto, se encuentra siempre el acomodarse a lo que mediante el propio método es revelado. Precisamente cuando un método es auténtico y proporciona el acceso a los objetos necesariamente se vuelve obsoleto en razón de los progresos realizados por él y de la creciente originalidad de la revelación que él permite. La única verdadera novedad en la ciencia y en la filosofía es sólo el preguntar auténtico y la lucha con las cosas que sirve a ese preguntar.

Pero en esta lucha también está ya realizado, sin inútil polémica, la confrontación con lo que hoy amenaza más que nunca la filosofía desde todos los ámbitos de la vida espiritual: la formación de una concepción del mundo, la magia y las ciencias positivas que olvidan sus propios límites. En la época de Kant se denominaba a los poderes mencionados —formación de la concepción del mundo, magia, mito—: filosofía del sentimiento. Lo que Kant, el primero y el último filósofo científico | de gran estilo, desde Platón y
468
Aristóteles, se vio obligado a decir contra la filosofía del sentimiento podría cerrar nuestro curso. Si nuestro curso no lo hubiera conseguido, podría el ejemplo de Kant incitarnos a la sobriedad y al trabajo efectivo. Citamos a partir del breve escrito *De un tono de distinción recientemente adoptado en filosofía*, de 1796. Kant habla de Platón y distingue, en Platón, el Platón académico y el Platón, como él dice, que escribe cartas. «Platón, el académico, aunque sin su culpa (pues usó sus intuiciones intelectuales sólo regresivamente para *explicar* la posibilidad de un conocimiento sintético *a priori*, y no hizo un uso progresivo para *ampliarlo* mediante ideas legibles en el entendimiento divino), fue el padre de toda exaltación en filosofía. Pero no me gustaría confundir con este Platón el de las cartas (traducidas recientemente al alemán)»[4]. Kant cita un pasaje de la séptima carta que propone como testimonio del Platón exaltado: «¡Quién no ve aquí al mistagogo que no sólo se exalta, sino que es a la vez sectario y habla para sus adeptos, por oposición al pueblo (y por pueblo se entiende todos los no inicia-

4. I. Kant, *Akademie Ausgabe* VIII, p. 398. [Trad. esp., «De un tono distinguido, recientemente ensalzado en la filosofía», en *Immanuel Kant. En Defensa de la Ilustración* (Alba, Madrid, 1999). (*N. del T.*)]

dos) y se da *importancia* con su pretendida filosofía! Permítaseme citar algunos ejemplos recientes. En el nuevo lenguaje místico platónico se declara: "Toda la filosofía de los hombres sólo puede designar la aurora; el sol debe ser presentido". Pero nadie puede presentir un sol si antes no lo ha visto ya. Por tanto, pudiera ser que, en nuestro globo, el día sucediera regularmente a la noche (como en la historia mosaica de la creación) sin que se llegase a ver nunca un sol debido a que el cielo permaneciese continuamente cubierto y todos nuestros asuntos seguirían asimismo su curso de acuerdo con este cambio (de los días y de las estaciones del año).
469 | Sin embargo, en tales circunstancias, un verdadero filósofo no *presentiría* un sol (pues este no es su asunto), aunque quizá pudiera *conjeturarlo* a fin de explicar mediante la aceptación de la hipótesis de tal cuerpo celeste aquellos fenómenos y podría incluso encontrarlo oportuno. Sin duda alguna, no es posible penetrar con la mirada en el sol (lo suprasensible) sin cegarse, pero verlo lo suficiente en el reflejo (en el reflejo de la razón que ilumina moralmente el alma) e incluso verlo para una finalidad práctica, es totalmente factible como el viejo Platón hizo; al contrario, los neoplatónicos "nos dan sin duda sólo un sol de teatro" porque quieren engañarnos mediante los sentimientos (los presentimientos), es decir, únicamente lo subjetivo, que no proporciona ningún concepto del objeto para entretenernos con la ilusión de un conocimiento de lo objetivo que busca lo excesivo. En semejantes expresiones figuradas que deben hacer comprensible ese presentimiento, el filósofo neoplatónico del sentimiento es inagotable: por ejemplo, "Acercarse tanto a la sabiduría de la diosa que se pueda oír el roce de sus vestimentas"; pero también en el elogio del arte de este pseudoplatón, "puesto que no puedo levantar el velo de Isis, hacerlo tan delgado que se pueda presentir debajo a la diosa". Cómo de delgado no se dice aquí; probablemente todavía suficientemente grueso para que se pueda hacer del fantasma lo que se quiera; pues de otro modo sería un ver, lo cual debe ser evitado»[5]. Kant concluye el tratado: «Por lo demás, "si" —sin tomar esta afirmación como un compromiso, como dijo Fontenelle en otra ocasión— "el señor N. quiere, pese a todo, creer en los oráculos, nadie puede impedírselo"»[6].

5. *Ibid.*, pp. 398-399.
6. *Ibid.*, p. 406.

EPÍLOGO DEL EDITOR ALEMÁN

Este libro reproduce el texto del curso que se profesó con el mismo título en el semestre de verano de 1927 en la Universidad de Marburgo durante cuatro horas por semana.

La transcripción del manuscrito fue establecida por Fritz Heidegger. El editor ha cotejado la transcripción a máquina y el manuscrito. Los pasajes no descifrados por Fritz Heidegger —sobre todo añadidos y notas marginales en el lado derecho de las páginas manuscritas— tuvieron que ser completados para incorporarlos al texto. La copia así completada fue comparada después con la transcripción del curso tomada por Simon Moser (Karlsruhe), alumno de Heidegger en aquella época. Se constató que esta transcripción constituía, por su exactitud, una excelente copia taquigráfica que su propio autor había transcrito a máquina. Esta versión taquigráfica, una vez completada, fue revisada por Heidegger varias veces, quien la enriqueció aquí y allá con notas marginales.

El texto ahora impreso ha sido establecido, por indicación de Heidegger, a partir del manuscrito y de las notas tomadas durante el curso y de acuerdo con las directrices generales dadas por él. El manuscrito contiene el texto preparado para las lecciones, ocasionalmente consta de breves alusiones, y está dividido en partes, capítulos y parágrafos. Sin embargo, durante la exposición oral Heidegger se separó en alguna medida del manuscrito varias veces, ya sea para ofrecer una formulación más elaborada o exponer de un modo más amplio y diferenciado un pensamiento fijado brevemente. Asimismo, durante las lecciones reformuló ciertas notas añadidas en los márgenes derechos del manuscrito durante su redacción o posteriormente a ella así como también las notas marginales. Las reformulaciones, las desviaciones y las ampliaciones que fueron

recogidas en la copia estenográfica pudieron ser integradas en el texto impreso.

A lo incorporado a partir de la copia taquigráfica pertenecen también las recapitulaciones con las que comienza cada una de las lecciones de dos horas. Cuando no se trata de meras repeticiones, sino de formulaciones distintas y complementarias, se han incorporado en el curso del pensamiento de las lecciones.

Todo lo tomado de la copia taquigráfica ha sido comparado en su estilo para atestiguar su autenticidad. Errores ocasionales en la transcripción han podido ser corregidos mediante su cotejo con la copia manuscrita.

Con todo, para caracterizar suficientemente la relación entre la copia estenográfica y el manuscrito, hay que mencionar que numerosos desarrollos contenidos en el manuscrito fueron omitidos durante la exposición oral, de modo que, a este respecto, la copia dactilográfica debe posponerse al manuscrito.

Al establecer el texto impreso, el editor ha procurado entrelazar el manuscrito y la copia estenográfica de manera que ningún pensamiento fijado por escrito o concebido durante las lecciones se perdiese.

El texto del curso ha sido revisado totalmente para la edición. Se ha eliminado las repeticiones y las redundancias propias del estilo oral. No obstante, se ha querido mantener el estilo propio de un curso. Ha parecido conveniente una división más rica de los parágrafos a menudo muy largos a fin de hacer posible una visión panorámica diferenciada del contenido.

Las aclaraciones de Heidegger dentro de las citas y de sus traducciones aparecen entre corchetes.

El curso desarrolla la temática central de la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*: la elaboración de la pregunta de la ontología fundamental por el ser en general que guía la analítica del Dasein mediante la identificación del «tiempo» como el horizonte de toda comprensión del ser. Como la estructura del curso muestra, no se lleva a cabo el poner de relieve la «temporaneidad del ser» continuando inmediatamente la exposición a partir de la conclusión de la segunda sección de *Ser y tiempo*, sino mediante un tratamiento nuevo, que está orientado históricamente (primera parte del curso). Esto permite ver *que* la elaboración de la cuestión del ser y la analítica del Dasein que implica surgen de una apropiación más originaria de la tradición occidental y de su planteamiento metafísico-ontológico, y no de motivos pertenecientes a la filosofía de la existencia o a la fenomenología de la conciencia y *cómo* esto es así. Aunque de las tres partes concebidas en el «programa del

curso» sólo se elaboraron, debido al limitado número de horas de clase, la primera parte y el primer capítulo de la segunda parte, las muchas anticipaciones de los capítulos siguientes proporcionan un atisbo de las partes no desarrolladas. Para la exposición de la temática de *Ser y tiempo*, es, sin duda, decisivo el primer capítulo de la segunda parte. El texto aquí publicado permite, incluso en su forma inacabada, una comprensión de las líneas sistemáticas fundamentales de la cuestión del ser, tal como se le mostraba a Heidegger en ese momento del desarrollo de su pensamiento. Asimismo el curso contiene la primera exposición pública de la «diferencia ontológica».

Agradezco cordialmente a Wilhelm v. Herrmann (licenciado en teología) la ayuda tanto en el tedioso trabajo de la colación como en su valioso dictado del manuscrito para la públicación y en su ayuda en la lectura de pruebas. Mi agradecimiento se dirige también a Murray Miles (estudiante de filosofía) y Hartmut Tietjen (estudiante de filosofía) por su contribución atenta y cuidadosa en la corrección de pruebas.

FRIEDRICH-WILHELM V. HERRMANN

ÍNDICE

Contenido 7
Prólogo: Juan José García Norro 9
Glosario 17

INTRODUCCIÓN

§ 1. Exposición y división general del tema 25
§ 2. El concepto de la filosofía. Filosofía y concepción del mundo 28
§ 3. La filosofía como ciencia del ser 36
§ 4. Las cuatro tesis sobre el ser y los problemas fundamentales de la fenomenología 40
§ 5. El carácter metódico de la ontología. Los tres componentes fundamentales del método fenomenológico 44
§ 6. Esbozo del curso 49

Primera Parte
DISCUSIÓN FENOMENOLÓGICO-CRÍTICA DE ALGUNAS TESIS TRADICIONALES SOBRE EL SER

Capítulo primero
La tesis de Kant: el ser no es un predicado real

§ 7. El contenido de la tesis kantiana 53
§ 8. Análisis fenomenológico de la explicación dada por Kant del concepto de ser o de existencia 70
a) Ser (existencia, subsistencia), posición absoluta y percepción 70
b) El percibir, lo percibido y el ser-percibido. Distinción entre el ser-percibido y la subsistencia de lo subsistente 75
§ 9. Demostración de la necesidad de una comprensión más fundamental del contenido problemático de la tesis y de una fundamentación suya más radical 77

a) La insuficiencia de la psicología como ciencia positiva para la aclaración ontológica de la percepción 77
b) La constitución del ser de la percepción. Intencionalidad y transcendencia 84
c) La intencionalidad y la comprensión del ser. El estar descubierto (ser-percibido) el ente y el estar-revelado el ser .. 97

Capítulo segundo
La tesis, que se remonta a Aristóteles, de la ontología medieval, según la cual a la constitución del ser de un ente le pertenecen la quididad (*essentia*) y la subsistencia (*existentia*)

§ 10. El contenido de la tesis y su discusión tradicional 109
a) Esbozo del contexto tradicional del problema de la distinción entre *essentia* y *existentia* 109
b) Delimitación provisional del *esse* (*ens*), de la *essentia* y de la *existentia* en el horizonte de la comprensión antigua y escolástica 115
c) La distinción entre *essentia* y *existentia* en la escolástica (Tomás de Aquino, Duns Escoto, Suárez) 121
α) La doctrina tomista de la *distinctio realis* entre *essentia* y *existentia in ente creato* 124
β) La doctrina escotista de la *distinctio modalis* (*formalis*) entre la *essentia* y la *existentia in ente creato* 126
γ) La doctrina de Suárez de la *distinctio sola rationis* entre la *essentia* y la *existentia in ente creato* 127
§ 11. Clarificación fenomenológica del problema que subyace a la segunda tesis 133
a) La cuestión del origen de la esencia y la existencia 134
b) Retorno al comportamiento productivo del Dasein respecto del ente como horizonte de comprensión implícito de la *essentia* y de la *existentia* 140
§ 12. Demostración de la insuficiente fundamentación del tratamiento tradicional del problema 147
a) La estructura intencional y la comprensión del ser propias del comportamiento productivo 147
b) La intrínseca vinculación entre la ontología antigua (medieval) y la ontología kantiana 153
c) Necesidad de restringir y modificar la segunda tesis. Articulación fundamental del ser y diferencia ontológica 155

Capítulo tercero
La tesis de la ontología moderna: Los modos básicos del ser son el ser de la naturaleza (*res extensa*) y el ser del espíritu (*res cogitans*)

§ 13. Caracterización de la distinción ontológica entre *res extensa* y *res cogitans* de la mano de la concepción kantiana del problema 159

a) La orientación moderna hacia el sujeto, su motivación no ontológicamente fundamental y su dependencia de la ontología tradicional 160
b) La concepción kantiana del yo y de la naturaleza (sujeto y objeto) y su determinación de la subjetividad del sujeto . 163
α) La *personalitas transcendentalis* 163
β) La *personalitas psychologica* 167
γ) La *personalitas moralis* 169
c) La separación ontológica de Kant entre la persona y la cosa. La constitución del ser de la persona como un fin en sí mismo 176
§ 14. Crítica fenomenológica de la solución kantiana y demostración de la necesidad de un planteamiento fundamental de la cuestión 180
a) Consideración crítica de la interpretación de Kant de la *personalitas moralis*. Las determinaciones ontológicas de la persona moral dejan a un lado la cuestión ontológica fundamental de su modo de ser 180
b) Consideración crítica de la interpretación de Kant de la *personalitas transcendentalis*. Demostración negativa de Kant de la imposibilidad de una interpretación ontológica del «yo pienso» 182
c) El ser en el sentido del ser producido como horizonte de comprensión de la persona en tanto que substancia espiritual finita 188
§ 15. El problema fundamental de la multiplicidad de modos de ser y de la unidad del concepto de ser en general 195
a) Primera ojeada inicial a la constitución de la existencia del Dasein. Comenzar con la relación sujeto-objeto (*res cogitans - res extensa*) es tergiversar la constitución existenciaria del ser que comprende el ser en el ente 196
b) El co-develamiento del yo que se da en el dirigirse al ente comprendiendo su ser. El reflejo en las cosas de las que nos ocupamos como comprensión cotidiana y fáctica de uno mismo 199
c) Interpretación más radical de la intencionalidad a fin de aclarar la comprensión cotidiana de uno mismo. El ser-en-el-mundo como fundamento de la intencionalidad 203
α) Útil, entramado de útiles y mundo. Ser-en-el-mundo e intramundanidad 205
β) El en vista de. El ser en cada caso mío como fundamento para la comprensión de sí mismo propia e impropia 213
d) Resultado del análisis respecto del problema principal de la multiplicidad de los modos de ser y de la unidad del concepto de ser 217

Capítulo cuarto
La tesis de la lógica: Todo ente, con independencia de su modo de ser, puede ser encarado y considerado mediante el «es». El ser de la cópula

§ 16. Descripción del problema ontológico de la cópula de acuerdo con algunas exposiciones características en el transcurso de la historia de la lógica 223
a) El ser en el sentido del «es» de la proposición enunciativa en el pensamiento unitivo, según Aristóteles 224
b) El ser de la cópula en el horizonte de la quididad (*essentia*) según Thomas Hobbes 227
c) El ser de la cópula en el horizonte de la quididad (*essentia*) y de la efectividad (*existentia*) según John Stuart Mill 237
d) El ser de la cópula y la doctrina del doble juicio de Hermann Lotze 244
e) Las diferentes interpretaciones del ser de la cópula y la ausencia de un planteamiento radical del problema 248
§ 17. El ser como cópula y el problema fenomenológico de la proposición enunciativa 252
a) Incertidumbre e insuficiencia de la delimitación del fenómeno de la proposición enunciativa 252
b) Identificación fenomenológica de algunas estructuras esenciales de la proposición enunciativa. El comportamiento intencional de la proposición enunciativa y su estar fundada en el ser-en-el-mundo 254
c) La proposición enunciativa como manifestación que determina y comunica y el «es» de la cópula. El estar-develado del ente en su ser y el estar-diferenciado de la comprensión del ser como presupuestos ontológicos del «es» indiferenciado de la proposición enunciativa 258
§ 18. La verdad de la proposición enunciativa, la idea de verdad en general y su relación con el concepto de ser 262
a) El ser-verdad de la proposición enunciativa como develación. Descubrimiento y revelación como modos de develación 262
b) La estructura intencional de la develación. El modo de ser existenciario [*existenzial*] de la verdad. El estar-develado como determinación del ser del ente 265
c) El estar-develada la quididad y la efectividad en el «es» de la proposición enunciativa. El modo de ser existenciario de la verdad y el rechazo de las tergiversaciones subjetivistas 267
d) El modo de ser existenciario de la verdad y la cuestión onto lógica fundamental por el sentido del ser en general .. 271

Segunda Parte
LA CUESTIÓN ONTOLÓGICA FUNDAMENTAL DEL SENTIDO DEL SER EN GENERAL. LAS ESTRUCTURAS FUNDAMENTALES Y LOS MODOS FUNDAMENTALES DEL SER

Capítulo primero
El problema de la diferencia ontológica

§ 19. Tiempo y temporalidad 279
a) Orientación histórica sobre el concepto tradicional de tiempo y caracterización de la comprensión vulgar del tiempo que subyace en éste 281
α) Estructura del tratado aristotélico sobre el tiempo 283
β) Interpretación del concepto aristotélico de tiempo 289
b) La comprensión vulgar del tiempo y el retorno al tiempo originario 309
α) El modo de ser del uso del reloj. «Ahora», «después» y «hace un rato» como auto-interpretaciones de los comportamientos de la presentificación, la anticipación y la retención 310
β) Los momentos estructurales del tiempo expresado: significatividad, databilidad, distensión y publicidad 315
γ) El tiempo expresado y su origen a partir de la temporalidad existenciaria. El carácter extático y horizontal de la temporalidad 319
δ) El origen de los momentos estructurales del tiempo-ahora a partir de la temporalidad extático-horizontal. El modo de ser de la caída como fundamento para el encubrimiento del tiempo originario 323
§ 20. Temporalidad y temporaneidad 330
a) El comprender como la determinación fundamental del ser-en-el-mundo 330
b) Comprensión existencial, comprensión del ser, proyecto del ser 335
c) La interpretación temporal del comprender existencial auténtico e inauténtico 343
d) La temporalidad del comprender de la funcionalidad y de la totalidad funcional (mundo) 348
e) Ser-en-el-mundo, transcendencia y temporalidad. Los esquemas horizontales de la temporalidad extática 352
§ 21. Temporalidad y ser 361
a) Interpretación temporánea del ser como el ser a la mano. La presencia [*Praesenz*] como esquema horizontal del éxtasis del presentificar 362
b) La interpretación kantiana del ser. La problemática temporánea 373
§ 22. El ser y el ente. La diferencia ontológica 378
a) Temporalidad, temporaneidad y diferencia ontológica ... 378

b) La temporalidad y la objetivación del ente (ciencia positiva) y del ser (filosofía) 380
c) La temporaneidad y el *a priori* del ser. El método fenomenológico de la ontología 385

Epílogo del editor alemán 393

Índice 397

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



OTROS TÍTULOS

Friedrich-Wilhelm von Herrmann
La «segunda mitad» de Ser y Tiempo. *Sobre*
Los problemas fundamentales de la Fenomenología
de Heidegger

Martin Heidegger
El concepto de tiempo

Carlos Másmela
Martin Heidegger: El tiempo del Ser

Jacques Derrida
Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger

Hugo Mujica
La palabra inicial. La mitología del poeta en la obra de Heidegger

Emmanuel Levinas
Sobre Maurice Blanchot

Hans Jonas
El principio vida. Hacia una biología filosófica

Julián Velarde y Jacobo Muñoz (editores)
Compendio de epistemología

Toni Negri
Arte y multitudo. *Ocho cartas*

Edmond Jabès
Del desierto al libro. Entrevistas con Marcel Cohen

Fredric Jameson
Las semillas del tiempo

Arthur Schopenhauer
Crítica de la filosofía kantiana.
Apéndice a El mundo como voluntad y representación

Friedrich Nietzsche
Escritos sobre retórica

Georg Büchner
Obras completas

Jürgen Habermas
Aclaraciones a la ética del discurso

Theodor W. Adorno y Walter Benjamin
Correspondencia (1928-1940)

Max Horkheimer y Theodor W. Adorno
Dialéctica de la Ilustración

Emmanuel Swedenborg
El habitante de dos mundos. Obra científica,
religiosa y visionaria

Søren Kierkegaard
Escritos. 1: De los papeles de alguien que todavía vive.
Sobre el concepto de ironía

Baruj Spinoza
Ética demostrada según el orden geométrico

Miguel García Baró
Vida y mundo. La práctica
de la fenomenología

Francisco Samaranch
El saber del deseo. Releer a Aristóteles

ISBN 84 - 8164 - 399 - 8

